LVMIERE ET VIE

Laïcs et mission de l'Église, II

Christian DUQUOC
Signification ecclésiale du laïcat

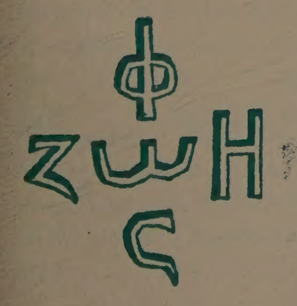
Yves-Bernard TRÉMEL
L'Église est dans le monde

Hans-Ruedi WEBER
Laïcs et mouvement œcuménique

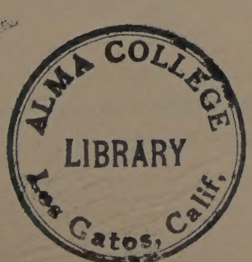
Regis-Claude GEREST
Rénovation du diaconat ?

* * *

Des lecteurs écrivent



65



SOMMAIRE

LVMIERE
ET VIE

Tome XII Novembre-Décembre 1963 N° 65

Le peuple croyant
responsable de la mission

Notre cahier 63 — Laïcs et mission de l'Eglise — nous a attiré un certain courrier. Nous nous réjouissons de ce dialogue avec nos lecteurs. Ce deuxième numéro consacré au même sujet a précisément pour but de prolonger la recherche avec eux.

Il nous faut reconnaître d'abord que la majorité des lettres reçues expriment un accord. La difficulté sur laquelle nous avons mis le doigt n'est pas ressentie que par quelques-uns. En particulier plusieurs correspondants se sont reconnus ou ont reconnu des positions souvent exprimées autour d'eux dans le dialogue des laïcs (« Des laïcs parlent »).

Nous avons reçu aussi quelques remarques critiques et amicales. Elles émanaient parfois de membres de mouvements d'Action catholique qui estimaient que nous avions fait la part trop belle à certains d'entre eux — les mouvements ruraux — en négligeant quelque peu les autres. Notre réponse est simple : nous n'avons aucunement prétendu dresser un tableau d'ensemble, encore moins une sorte de palmarès, d'un complexe aussi vaste que l'Action catholique. Nous avons, plus modestement, voulu poser une question à partir d'un certain

nombre de données et, conformément à ce que nous pensons être la vocation de Lumière et Vie, *nous avons pris un peu de recul par rapport à l'effort quotidien de chacun des mouvements. Quelques réactions de lecteurs s'expliquent par un malentendu sur ce propos fondamental.*

Nous avons été étonnés de voir mettre en cause — par une seule publication, il est vrai — l'objectivité de l'étude historique sur l'Action catholique écrite par l'abbé Molette, dont la compétence en ce domaine est bien connue. Il était, par contre, normal que notre éditorial et la conversation enregistrée par les laïcs provoquassent des discussions. Aussi est-ce précisément sur ces points qu'aujourd'hui nous reprenons le dialogue.

Notre présent cahier s'ouvre par des réactions, un peu plus développées que les lettres auxquelles nous venons de faire allusion. Les quatre textes que nous publions ne constituent pas une synthèse. Ils n'ont pas la prétention de faire le tour de la question. Cependant nous les croyons assez représentatifs pour mériter l'attention de nos lecteurs. L'un d'entre eux émane d'un clerc, en mission ouvrière; les trois autres sont l'œuvre de laïcs : un militant d'A.C.O., un technicien en centre de recherches, un professeur, membre de la paroisse universitaire.

Dans la suite du numéro nous tentons de répondre aux questions qui nous sont posées et que nous nous étions posées nous-mêmes dans l'éditorial du n° 63. *Un exégète* (« *L'Eglise dans le monde* ») *et un théologien* (« *Signification ecclésiale du laïcat* ») *se rejoignent dans l'affirmation que c'est le peuple croyant tout entier qui est responsable de la mission de l'Eglise. Certes, il existe une différenciation entre le peuple et les ministres, mais, loin de devoir définir la mission de l'Eglise à partir du rôle de la hiérarchie, c'est ce rôle qu'il faut situer à l'intérieur de la mission de l'Eglise entière. Les conséquences de cette orientation sont multiples, en particulier en ce qui concerne l'activité des laïcs au sein des mouvements apostoliques et, au premier chef, de l'Action catholique.*

Ces deux contributions majeures de l'exégète et du dogmaticien sont complétées par plusieurs études : l'une porte sur les premiers emplois du mot laïc chez les Pères de l'Eglise ; une seconde fait part de la déjà longue expérience acquise par le mouvement œcuménique, et en particulier le Conseil œcuménique des Eglises, dans la promotion de l'activité des laïcs ; une troisième enfin s'interroge sur ce qu'apporterait, pour le sujet qui nous occupe, la rénovation, envisagée au concile du Vatican, d'une nouvelle forme de service diaconal.

Une revue des disques et des livres achève comme de coutume ce numéro qui, puisqu'il est le dernier de l'année 1963, nous donne l'occasion d'adresser quelques mots amicaux à tous nos lecteurs. L'an prochain, Lumière et Vie leur offrira l'occasion de réfléchir sur la Providence (« Dieu se tait »), sur le rôle du Saint-Esprit, sur la mort, sur le sacrement de pénitence, etc. Nous espérons fermement que les liens établis entre nous se maintiendront : un réabonnement rapide en sera le signe. Si, contrairement à l'ensemble de nos confrères, nous n'avons pas pour le moment augmenté nos tarifs, c'est uniquement pour tenter de tenir compte des bourses les plus modestes. Mais, devant les hausses importantes que nous subissons, nous insistons amicalement pour que tous ceux qui le peuvent nous aident à équilibrer un budget précaire en souscrivant des abonnements de soutien à 30 francs. D'avance nous les en remercions. Et à toute la grande famille de nos lecteurs nous souhaitons une année 1964 dans la lumière et la vie du Seigneur.

Bilan positif d'un laïc

J'ai lu avec attention le numéro de *Lumière et Vie* sur « Laïcs et mission de l'Eglise ». Certaines réflexions me laissent insatisfait et inquiet, en particulier dans l'article éditorial et dans « Des laïcs parlent ». En tant que militant d'A. C., je me permets de vous livrer les réflexions qui suivent :

Je m'étonne que Pie XI n'ait fondé l'A. C. qu'à partir de la déchristianisation du monde et de la difficulté du sacerdoce, de la hiérarchie à rejoindre ce monde. N'y a-t-il pas d'autres textes plus profonds de ces deux grands penseurs qu'ont été Pie XI et Pie XII ? Je m'étonne. Depuis 1931 (textes cités) la pensée des papes a dû évoluer.

Une comparaison souffre toujours de l'imperfection : « Le bras de la hiérarchie ». Il ne m'est jamais venu à l'idée que le bras avait poussé parce que le corps avait découvert un jour qu'il ne pouvait atteindre le monde qui l'entoure. Le bras n'a-t-il pas sa fonction propre qui lui vient directement de ce qu'il est du corps, de ce grand corps qu'est l'Eglise, dont le Christ est la tête ?

Mais je veux bien garder la comparaison. N'est-ce pas le corps qui, parce qu'il avait besoin de saisir quelque chose qu'il n'avait plus, a découvert un beau jour qu'il avait un bras qu'il n'utilisait pas. Et je pense à nos petits enfants découvrant, bébés, qu'ils ont des mains, des pieds à eux. C'est un stade important dans la vie d'un petit enfant. L'Eglise n'a-t-elle pas aussi comme cela avancé dans la maturité ?...

Car il est peut-être possible que l'Eglise ait d'abord découvert le laïcat comme une nécessité du temps, à partir d'une situation donnée, et que des prêtres en soient encore à cette conception, à mon avis restrictive, de la mission du laïc dans l'Eglise. Habitué à la « révision de vie » j'ai toujours pensé, et j'ai souvent expérimenté, pour moi et pour les autres, que Dieu nous parle autant par les événements, les situations,

toute la vie que par la Révélation ; les deux sont complémentaires. En lisant un peu la Bible je crois avoir compris que c'est ainsi qu'Il a fait vis-à-vis de son peuple. En lisant la vie d'aujourd'hui j'ai le sentiment profond qu'il reste fidèle à cette méthode de grande pédagogie.

Les textes ne viennent-ils pas souvent, même ceux des papes, codifier, réglementer ce qui en fait existe déjà ? N'arrive-t-il pas que la vie soit en avance sur la pensée ?

Alors, même si les papes et toute la hiérarchie, il y a une trentaine d'années et plus, ont d'abord donné aux laïcs une tâche « de courroie de transmission », il n'en reste pas moins pour moi que le laïc a une mission propre, — ce n'est pas de l'opportunisme, — qui lui vient directement de son état d'homme et de baptisé. Le schéma sur le laïcat n'avance-t-il pas dans ce sens et la place des laïcs au Concile n'a-t-elle pas été revue ?

Toujours dans son éditorial, la revue parle des difficultés du sacerdoce à se situer dans le monde moderne. Difficultés qui seraient encore aggravées par la présence d'un laïcat qui maintiendrait le prêtre dans « un état de séparation ».

Je ne veux pas répondre à la place de nos prêtres. Je dis simplement que j'ai souvent constaté que les prêtres qui situaient le mieux leur sacerdoce étaient justement des aumôniers d'A. C. Il y a certes eu parfois des difficultés entre les prêtres-ouvriers et des militants ouvriers chrétiens... Mais fallait-il s'en étonner alors qu'il s'agissait d'une expérience, d'une recherche à ses débuts, dont il faut dire de suite que l'A.C.O. a été un des plus ardents défenseurs et que depuis elle a plusieurs fois reposé le problème.

Quant aux « laïcs qui parlent », j'ai l'impression qu'ils connaissent peu l'A. C., pas assez de l'intérieur, en particulier l'A. C. spécialisée. Comment l'assimiler à un ghetto, comment penser qu'elle limiterait la liberté des chrétiens au point qu'ils devraient appliquer des consignes et en rendre compte !

C'est un peu fort, alors que toute la conception de l'A. C.

nous pousse à aller vers les non-chrétiens, « vers ceux qui sont loin », pour reprendre le thème de la dernière Rencontre Nationale A. C. O.... Alors qu'elle nous pousse à un engagement toujours plus fort dans le temporel avec une totale liberté éclairée de l'enseignement de l'Eglise. Dire qu'il n'y a pas parfois des points de friction ne serait pas juste : laïcité, socialisme, contacts avec le marxisme, limitation des naissances... sont quelques exemples actuels. Mais c'est là que l'enseignement de l'Eglise doit apparaître, non comme un blocage, mais plutôt comme un appel à l'approfondissement.

J'essaie aussi de comprendre les réactions des « laïcs qui parlent » lorsqu'ils disent leur amertume de ne pouvoir être écoutés par la hiérarchie s'ils ne passent pas par un mouvement d'A. C. Mon étonnement est grand : je croyais que la nécessité, la valeur des « corps intermédiaires » était une notion courante qui ne serait pas contestée par des chrétiens conscients. Et si j'essaie de transposer, je me demande comment faire entendre la voix des travailleurs sans syndicat, comment travailler à la vie politique du pays sans organisation. Dans un monde qui va de plus en plus vers le collectif, dans un monde de cartels, de trusts..., comment mettre en doute la nécessité des organisations, des mouvements, même au plan de la vie de l'Eglise ?

On reproche aussi aux mouvements d'A. C. et à l'A. C. O. en particulier de n'être pas représentatifs du milieu. Je ne crois pas que l'A. C. O. ait la prétention d'être une représentation intégrale de la classe ouvrière. Elle sait trop que les ouvriers ne sont pas nombreux dans l'Eglise et les plus pauvres en particulier. Elle sait aussi que de vrais militants ouvriers chrétiens, peu nombreux, restent en marge de son effort. Mais celui qui connaît la composition de quelques équipes d'A.C. O. ou d'un comité diocésain ne peut nier qu'il s'agisse là d'une authentique représentation du monde ouvrier.

La notion de milieu est également mise en cause au nom de la foi, lien supérieur de tous les hommes. Il serait intéressant de se reporter à la brochure sur *La lutte des classes* de

l'A. C. O., mais pour nous la notion de milieu n'est pas un cloisonnement mais un fait qui nous pousse vers nos frères les plus proches, aux préoccupations communes. Cette vision, cette prise en charge de notre milieu ne nous braque pas contre les autres couches de la société. Bien au contraire, témoins en sont nos contacts avec la J. O. C., l'A. C. I., le M. I. C. I. A. C., l'A. C. M. S. S., le M. F. R.

Il y a aussi certainement des incompréhensions et une méconnaissance au sujet de l'engagement et du « mandat ». L'A. C. O. n'a jamais demandé à ses membres de s'engager, d'agir en tant que membre de l'A. C. C'est peut-être le mot « Action » (catholique) qui fait équivoque. Il ne doit pas être pris au sens d'engagement catholique. Ce n'est là tout simplement que l'appellation de chrétiens qui se veulent « actifs ». De même le mandat de la hiérarchie n'a jamais été donné pour une action, un engagement dans la vie temporelle, mais pour *une mission.* Et à l'A. C. O., celle de travailler à l'évangélisation de la classe ouvrière. Ce mandat, cette mission n'a jamais été liée et ne peut pas l'être à une forme quelconque d'action temporelle syndicale, politique ou autre. Et en 1963 il nous semble que l'accomplissement de ce mandat est inséparable d'une vie d'amour très grande (ou d'engagement) dont chacun peut déterminer librement la forme (syndicale, familiale, politique, culturelle...).

Il y aurait encore des questions à soulever au sujet de l'engagement, mais quand on les aborde, il faut éviter de mélanger les jeunes et les adultes, c'est tout différent.

Enfin comment ne pas réagir sur les dernières phrases du dialogue. Que s'est-il fait depuis la naissance de la J. O. C. en 1926 ? Si les mouvements d'A. C. ne sont pas aussi des centres de formation de chrétiens adultes, mais que sont-ils ?

En terminant son éditorial, *Lumière et Vie* dit vouloir faire « une sorte de bilan de la situation présente ». Ce bilan tel qu'il est présenté m'apparaît pessimiste, en tout cas limité.

Il était certainement bien que des laïcs qui ne sont pas,

ou ne sont plus d'A. C. aient la parole. Il était certainement bien aussi que des aumôniers estimés puissent s'exprimer. Mais le « laïcat » d'A.C. n'a pas eu l'occasion de le faire. Lui seul aurait pu donner de l'intérieur ce bilan positif qui n'apparaît pas assez.

Ce ne sont là que les libres réflexions d'un laïc.

Pierre ANDRÉYS
Militant d'A. C. O.

Ne pas camper dans l'Eglise

Je suis un de ces hommes en blouse blanche qui peuplent les laboratoires. A la pensée que je manipule des appareils de verre contenant des substances aux noms barbares et que j'inscris sur des cahiers des formules, des schémas, des tableaux de chiffres, je provoque chez les non-initiés quelquefois du mépris mais le plus souvent une sorte de fascination.

Ce n'est pas en me regardant d'en haut, parce que je ne suis pas un ingénieur d'une de nos grandes écoles, un Monsieur qui a fait des études classiques ; ou en me considérant comme un être à part, une sorte de magicien, que sont créées les conditions favorables à un dialogue.

Le fait d'être chrétien n'arrange rien. Mes frères en Jésus-Christ ont les mêmes attitudes que tout le monde. Ils m'accueilleraient volontiers si je renonçais à être moi-même, à ma confiance en la vie, au progrès.

Les considérations vagues, abstraites, désincarnées ne fixent pas mon attention. Je ne rêve pas à m'évader du monde. Au laboratoire, à la maison, en éduquant mes enfants, au syndicat, je travaille, je collabore avec Dieu à la croissance de l'humanité. Je crois qu'auprès de Notre Père des Cieux je poursuivrai avec lui cette œuvre.

Chacun, il me semble, toute sa vie, va au hasard, suppliant Dieu de lui épargner la souffrance et de le délivrer de la vallée de larmes. Cette façon de « voir » ne m'emballe pas. Je suis comme beaucoup d'hommes de mon époque, tendu vers l'avenir. Quel but positif, progressif et précis faut-il assigner aux efforts humains ? Pour quel but palpable convient-il de se grouper ? Quelle est la signification profonde de tout le spectacle que nous offre la réalité extérieure ? Qu'on me parle de Dieu et des grands problèmes de l'existence !

Quand je m'enferme dans ma chambre ou dans une église, c'est pour m'entretenir avec Notre Père des Cieux, lui deman-

der sa volonté, faire le point et me préparer à faire un bond en avant. Les échecs me disent de recommencer. La réussite de tenter un nouveau pas. Mes relations avec Dieu ressemblent à mes relations avec la Matière. L'un et l'autre m'attirent. Y aurait-il fatalement divergence ?

Toutes ces raisons font que je ne me trouve pas à l'aise dans les paroisses. On y travaille à court terme (remplir l'église le dimanche, chercher des ressources...). On me parle et présente un monde artificiel.

Quant à l'Action catholique, qu'a-t-elle à me proposer ? Je ne suis pas ouvrier : qu'irais-je faire à l'A.C.O. ? L'A.C.I. : je ne vois pas ce dont il s'agit. Le M.I.C.I.A.C. : un mouvement sympathique, il prétend œuvrer à la conversion du monde industriel : il est réservé aux ingénieurs !

J'ai connu les équipes Notre-Dame. C'est aussi un mouvement très sympathique. On y est bien si on consent une désincarnation et si on limite son horizon à la spiritualité familiale.

Pour sortir de mon isolement, il m'a fallu attendre que, sur l'initiative d'un prêtre clairvoyant, des techniciens comme moi se rassemblent. Au milieu d'eux, je ne suis plus l'homme ou méprisable, ou fascinant.

Si aujourd'hui, avec mes frères techniciens chrétiens, nous constituons une espèce de branche spécialisée, quelque chose de ressemblant à une corporation, l'Eglise de France en porte la responsabilité.

Elle n'en détient pas le privilège. Dans la plupart des institutions que je connais, les techniciens font bande à part parce qu'on a cherché à les faire renoncer à leur personnalité, en les obligeant à s'adapter aux mouvements au lieu que ceux-ci cherchent à les comprendre et à se modifier. Il en est qui ont réfléchi depuis. Ils ont réalisé ce que pouvait leur apporter comme jouvence le dynamisme de jeunes techniciens « partant à la conquête du monde ».

Mes amis techniciens et moi-même, nous n'entendons pas être obligés de « camper dans l'Eglise ».

Déjà polarisés, spécialisés, plus ou moins perdus dans nos

connaissances particulières, nous avons tendance à nous enfermer. Nous n'avançons qu'avec prudence dans les domaines que nous ignorons. Plusieurs d'entre nous souffrent de voir leur horizon limité. Nous connaissons la fragilité de nos spécialités. Elles évoluent, se transforment, disparaissent et alors il faut en apprendre de nouvelles.

La Profondeur, la Grandeur, l'Immensité de Dieu m'ont libéré de mon petit monde : pourquoi limiterais-je ma vie à tel domaine ? Pourquoi la couperais-je en tronçons : là, l'apostolat du quartier, là, la spiritualité familiale, etc.

La foi ne saurait être une affaire purement individuelle, purement familiale, purement professionnelle.

Le monde de la technique est un monde solidaire. Tout est là.

Cette conviction que la foi doit informer toute ma vie n'est pas sans créer des conflits. Comment les résoudre, et à partir de quel critère ? On voit cependant les premiers devoirs, les premières urgences ! Ce que je recherche dans mon équipe apostolique, ce n'est pas un groupe de spiritualité, un groupe d'action pour un secteur déterminé, mais une équipe d'amis, une équipe d'apôtres où je cherche à toujours mieux connaître les personnes divines et où je me remette sans cesse à leur service. Connaître toujours mieux le Christ et collaborer à son œuvre, voilà ce que j'attends d'une équipe. Ceci exige de moi un effort constant vers l'unité de la prière, de l'action apostolique, de la vie entière dans toutes ses dimensions. Je n'attends pas du prêtre des conseils pour ma vie familiale et professionnelle, je courrais le risque de lui demander de parler de chose qu'il ne connaît pas. Par contre, ce que je lui demande c'est de me parler de Dieu, de me le communiquer, de me le faire écouter dans l'événement.

Je sais que Dieu veut que je sois pleinement technicien, pleinement époux, pleinement père... Il ne cherche pas à limiter mon horizon.

Roland JACQUES
Technicien chimiste en Centre de Recherches

Les laïcs "dans la nature"[1]

Sans parler de ceux qui sont encore inconscients d'être membres adultes, actifs et à part entière dans l'Eglise militante, il y a les laïcs qui ne sont pas dans les mouvements d'action catholique, ou qui en débordent, jusqu'à y échapper, dans une partie de leurs activités.

Il y a les laïcs qui ne sont pas dans les institutions chrétiennes, ni dans les mouvements d'inspiration chrétienne, ni dans des milieux, équipes ou tendances où se regroupent, plus ou moins aisément, et naturellement, des chrétiens.

Autant d'hommes qui, pour autant, ne sont pas passifs, mais bien souvent actifs, humainement, et conscients chrétiennement.

Le milieu principal où se joue leur vie est neuf fois sur dix (milieu professionnel surtout) la raison principale de leur coupure avec ce qui ressemble à une structure d'Eglise. Ou, plus largement, par le jeu du hasard, de la liberté, d'un choix délibéré, des événements, d'une conversion parfois, ils se trouvent hors des cadres de chrétienté, disons, en situation missionnaire, salariés d'industrie, universitaires, scientifiques, techniciens, etc.

Dans des conditions très variées, disparates, avec toutefois cet élément commun d'être immergés dans un monde non chrétien, et accrochés à toutes sortes de groupes ou mouvements non chrétiens.

Plus ou moins isolés de leurs frères dans la foi, plus ou moins appuyés à d'autres laïcs et prêtres proches d'eux, en

---

1. Ces pages constituent la dernière partie d'une étude intitulée : « Quels laïcs et quels prêtres ? » dans laquelle l'auteur s'efforce d'éclairer les rapports entre le sacerdoce et le laïcat.

recherche d'une vie de foi toujours mise en question, et d'une vie d'Eglise nécessairement centrée sur l'essentiel.

Il est impossible de négliger tout ce monde de laïcs, en les étiquetant individualistes, anarchistes, francs-tireurs... ou progressistes, car il s'agit de bien autre chose.

Cette « espèce » pourtant compte et comptera de plus en plus ; qu'on pense, en particulier, à tous ceux qui s'orientent vers le tiers-monde et qui, tout naturellement, transposent et approfondissent leur attitude spirituelle (humaine) de *service* de leurs frères en attitude religieuse profonde de *témoignage* missionnaire, toutes deux à base de gratuité et qui ne peuvent pas, et ne veulent pas être, en monde non-chrétien, l'agent ou le militant d'un mouvement.

Ces laïcs-là non plus ne sont pas, et ne veulent pas être sans prêtre et sans Eglise.

Avec un peu de retard peut-être dans le départ ou la reprise, avec le décalage qui fut le contrecoup de l'arrêt des prêtres-ouvriers, où tant de laïcs se sont découragés, ils ont profondément au cœur la même optique d'Eglise à faire naître, le même niveau de conscience missionnaire. Ils sont quelques fidèles qui, un peu partout, entre 1944 et 1954, ont fait équipe avec les prêtres-ouvriers, ou sous leur inspiration, qui ont tenu dans la patience (*patientia pauperum*). Ils sont surtout une « nouvelle vague » qu'il est facile de voir s'avancer à l'horizon.

Comme lors du premier départ missionnaire d'après-guerre, ils ont franchi le pas hors des structures de chrétienté ou ils sont restés dans leur milieu humain.

Ils sont entrés en « communauté de destin » avec les plus pauvres, ou ils ont refusé d'y échapper.

Ils considèrent normales les franchises et la liberté, proportionnées à leur vocation de laïc, que réclamait au cardinal Suhard l'abbé Godin dans *France, pays de mission* ?

Ils ont conscience de leurs sources : le P. Lebbe et le

P. de Foucauld, prolongé aujourd'hui par le P. Peyriguère et son admirable message, les découvertes de la sociologie religieuse et les expériences de la Mission de France, les appels de l'A. C. O. elle-même, ou de la Paroisse universitaire, ou du tiers-monde, les portes et fenêtres déjà ouvertes au concile et l'espérance d'autres ouvertures.

Et voilà qu'à la question : quels laïcs et quels prêtres ? apparaît, en réponse, un couple nouveau, dans le monde ouvrier, oui, mais aussi, bien au-delà, dans tout le vaste monde non chrétien qui l'enveloppe.

Si galvaudé que soit le mot, appelons ce couple « missionnaire », faute d'un autre nom plus clair.

Ceux-là, prêtres et laïcs, en *situation* missionnaire, voudraient éviter sectarisme et gauchisme qui les opposeraient à qui que ce soit.

Ils sont soucieux de respecter les vocations de tous et les besoins divers du service de l'Evangile dans l'Eglise des pauvres.

Ils sont désireux toutefois qu'organismes et mouvements mandatés ne durcissent pas *en un monopole* la mission reçue qui s'étend à tous les baptisés.

Ces laïcs et prêtres, très fraternellement liés par leur présence au sein du monde païen et leur loyauté envers les non-chrétiens, veulent simplement indiquer en quelques points à l'Eglise et aux théologiens, ce qui les marque, sensibles qu'ils sont à quelques *valeurs* qui, elles aussi, ont à prendre place dans une théologie du laïcat.

1. *A partir du baptême.* Dans ces équipes ou communautés de mission, ouvrière ou autre, on part toujours du *baptême.* C'est naturel quand elles comportent un noyau de convertis adultes qui n'ont pas quitté leur milieu, et à qui il est difficile de penser une autre réalité que l'Eglise de Jésus-Christ dans sa totalité mystérieuse et dans ses cellules de base.

La médiation d'un mouvement, ses structures et sa tac-

tique échappent, ou déconcertent qui a connu la fulguration de l'Evangile.

Les sacrements d'initiation : baptême, confirmation ont été perçus à jamais comme le plus grand des mandats.

2. *La communauté de foi.* Ayant vécu le difficile accès à la foi, les lenteurs et les exigences du catéchuménat, on est plus facilement centré sur la *communauté de foi* et le partage du pain poussé jusqu'à l'Eucharistie.

On revient plus facilement, pour soi et pour les autres, aux richesses de la première annonce de la foi (le Kérygme) qu'aux développements systématiques de la catéchèse. L'Evangile, face à l'athéisme, est affaire de profondeur vécue plus que d'enseignement par plans et d'enquêtes.

3. *Primauté de la Parole.* En vivant ensemble l'humble croissance de la foi et de l'Eglise dans un monde neuf, sensibles aux richesses et aux valeurs de ce monde, on recherche d'instinct comme *référence* première *la parole de Dieu,* qui magnifie toutes valeurs.

On donne la primauté à son écoute directe, car elle éclaire, dynamise et juge notre vie et le monde. C'est bien après cela aussi que passeront enquêtes et plans d'année. On sait qu'on n'en aura jamais fini avec l'Evangile et les Actes, les Prophètes et saint Paul.

4. *Et de la liberté.* On éprouve et on désire de plus en plus comme une des grandes valeurs de l'Evangile *la liberté des enfants de Dieu.*

C'est cela la condition normale du laïc. On ne nie pas pour autant le rôle et les interventions de l'Eglise, mère et éducatrice, qui se doit d'alerter ses enfants sur les dangers inconscients et les risques de positions extrêmes. Mais on demeure paisiblement dans une attitude spirituelle de confiance dont Jean XXIII a donné le bouleversant exemple.

La liberté, fruit du Saint-Esprit, œuvre de la vérité et témoignage d'amour, est première.

Sans cléricalisme ni infantilisme (deux tares qui s'épaulent) devant un problème nouveau, on ne songe pas *d'abord* à consulter l'échelon supérieur. En matière temporelle, on ne se réfère pas *d'abord* à des consignes et à des permissions.

5. *Et de la gratuité.* Enfin la liberté vécue dans la solidarité d'une équipe missionnaire présente une force de *gratuité,* de désintéressement dans l'exercice de la charité, l'engagement, l'action, le témoignage, la lutte pour la justice.

On prend tel qu'il est le frère non chrétien, compagnon de travail et de lutte, sans chercher à l'avoir, même indirectement, par l'attirance à notre mouvement et « ses services ». On n'a pas souci de développer une affaire, de défendre une boutique, de concurrencer ou court-circuiter une organisation parallèle.

Spontanément on passe, et trop facilement peut-être, car la vie est complexe, du chrétien à l'évêque, de l'équipe à la Grande Eglise en état de concile.

Ces quelques notes sont tendances et espoirs plus que réalités sans doute. Elles suggèrent quels laïcs et quels prêtres se cherchent dans la « mission ». Qui dira que l'Evangile aujourd'hui n'a pas besoin *aussi* de ces laïcs et de ces prêtres ?

Hellemmes-les-Lille (*Nord*)

Dominique Robert, o. p.

Réfléchir sur la mission de l'Eglise

La question des laïcs et de la mission de l'Eglise est aussi actuelle que délicate. Votre première approche a le courage et le mérite de faire s'expliciter un malaise. Peut-être la bonne manière de vous en remercier est-elle de faire l'effort de prendre à son tour la plume...

J'ai d'abord pensé à vous faire part de mes réactions à vos textes, particulièrement au dialogue dont vous vous faites l'écho et qui, par ses principaux accents, ouvre assez bien le dossier. Mais les réflexions qui le prolongent, rapprochées de rappels historiques éclairants, sont loin de dissiper le malaise et en restreignant le champ du problème entraînent peut-être à une impasse. Car, quelque importante que soit ici la question de l'Action Catholique, centrer le débat sur les appréciations contradictoires d'une formule malgré tout contingente de présence des laïcs à la mission de l'Eglise, c'est risquer de négliger une réflexion beaucoup plus fondamentale sur cette mission même, qui commande toute formule. C'est pourquoi, et aussi parce qu'on ne se sent autorisé à témoigner que de ce qu'on a vécu, je préfère partir de mon expérience personnelle, évidemment limitée, pour les quelques remarques qui suivent.

Ma situation est celle d'un professeur catholique de l'enseignement public. Je n'ai pas été spécialement préparé à la vivre ni par une éducation en milieu chrétien, ni par la J. E. C. et les groupes étudiants auxquels j'ai participé. C'est de l'intérieur — aidé par une tradition spirituelle qui me parvenait à travers la Paroisse Universitaire — que j'ai été amené à une conscience de plus en plus claire que ma présence de chrétien dans l'Université n'était pas à prendre comme un état de fait dont je m'accommodais mais comme une vocation positive et peut-être (je le crois du moins de plus en plus) comme une vocation *apostolique* privilégiée. En effet si cette situation est particu-

lière et comporte ses tentations, elle est aussi pour des chrétiens maîtresse de vérité et exigence d'approfondissement de l'idée de mission.

Ainsi, vis-à-vis de mes élèves, en m'interdisant toute transmission directe de la foi, elle m'empêche d'oublier le respect de la fragile liberté de personnes qui se construisent et que je dois aider à être elles-mêmes. Elle me pousse aussi à m'interroger sur la signification dans le dessein de Dieu de la tâche humaine à laquelle je me consacre sans arrière-pensée. En me faisant collaborer avec des collègues de tous horizons spirituels à un travail commun fondé sur le respect, elle m'apprend à œuvrer pour que les oppositions spirituelles s'expriment non dans la violence faite aux consciences mais dans la confrontation et le dialogue et elle m'amène ainsi, plus ou moins bien évidemment, à rencontrer autrui, à le reconnaître tel qu'il est, à respecter ce qu'il porte en lui de valeurs. Je pourrais développer. Trois leçons majeures me paraissent à souligner :

1) Reconnaître la valeur de l'humain. Ceci exige d'abord qu'on ne regarde pas l'humain comme un *moyen* de l'évangélisation, utile pour « atteindre » les incroyants. La tentation est plus insidieuse qu'il n'y paraît : le pragmatisme nous colle à la peau, paré des meilleures intentions.

Ceci signifie ensuite qu'au cœur de la mission du chrétien s'inscrit un rôle difficile de discernement et d'accueil des valeurs. Sans doute toute valeur créée est-elle ambivalente et capable de perversion si elle se ferme sur elle-même, et n'atteint-elle sa pleine dimension qu'ordonnée au Christ qui la sauve. Mais la frontière n'est pas tracée par l'adhésion explicite au Christ. La grâce de la foi ne m'assure pas l'exclusivité des valeurs conformes à l'Evangile, elle me donne de discerner sous les mille visages de la vie quotidienne l'Esprit œuvrant au cœur des hommes à l'avancée du Royaume. Elle me presse donc de reconnaître la valeur partout où elle est, de l'assumer en la vivant dans le mystère du Christ mort et ressuscité. Ce faisant, et pour autant que le reste de ma vie n'y contredise pas, elle me rend témoin de Celui en qui toute valeur, rache-

tée, trouve sa plénitude. Et nous rencontrons la deuxième exigence :

2) Une foi qui s'incarne dans toute notre vie d'homme. C'est en entrant dans l'histoire humaine que Dieu s'est révélé en Jésus-Christ. C'est dans la trame de nos vies, non au-dessus ou à côté, que le Christ se révèle en nous, et, peut-être par nous, aux autres. La mission passe par la conversion, et la certitude de la foi n'exclut pas mais postule la recherche patiente et pauvre de la fidélité quotidienne. Ceci entraîne une troisième requête :

3) La liberté du chrétien, autre visage de sa responsabilité. Il ne s'agit en effet ni d'une revendication d'autonomie du jugement vis-à-vis de la foi que nous recevons dans l'appartenance à l'Eglise et dont la hiérarchie est gardienne, ni d'une revendication d'individualisme en appelant à une Eglise mystique. C'est du cœur de la foi que jaillit l'obligation d'inventer sans cesse les comportements qui l'incarnent dans le quotidien. Et nous savons bien que cette recherche ne peut être solitaire.

Si, à travers les tâtonnements d'une expérience vécue, de telles leçons s'imposent à des laïcs, peuvent-ils ne pas éprouver de malaise quand ils voient si souvent le monde catholique, clergé compris, minimiser l'importance de ce qui est en jeu ?

Essayons donc de préciser. Ce faisant, on n'évite pas de rencontrer sur son chemin les formes présentes de vie des laïcs dans l'Eglise. Je voudrais qu'il soit entendu que dans ce que je vais dire je ne prétends ni contester le rôle historique de l'A. C. ni juger de son adaptation présente à la mission de l'Eglise, mais il y a, sinon des réalités, du moins des termes admis qui bloquent la réflexion.

Et d'abord la notion d'un « mandat ». Quoi qu'on puisse dire pour en délimiter la portée, il est au moins fâcheux de donner à croire que la participation des laïcs à la mission de l'Eglise est affaire de spécialistes, alors que baptême et confirmation y ordonnent tout chrétien. Cette ambiguïté s'accompagne d'une autre : l'Action Catholique est née, dans la découverte d'un monde coupé de l'Eglise, comme une sorte de relais, de pont, comme « un bras » de la hiérarchie. Quelles que

soient les images, elles suggèrent une tâche de suppléance et, au fond, ne laissent intégralement le laïc ni dans l'Eglise ni dans le monde. Est-il sûr que ce ne soit pas cette vision plus ou moins claire qui commande encore le comportement chrétien courant ?

Enfin, et plus profondément, l'équivoque gît dans le terme même d'*action* catholique. Il serait trop facile d'en montrer les ambiguïtés qu'illustrent la dialectique des distinctions théoriques et des confusions de fait sur les frontières de cette action, et les éternelles discussions sur la façon dont elle engage l'Eglise. Car le problème est-il d'une « action catholique » des laïcs ou d'une réflexion chrétienne pour la vie, liée à un témoignage d'Eglise ?

Il me semble que ce que nous cherchons patiemment, avec ou sans étiquette, c'est un style de communauté adulte qui nous éveille sans cesse à nos responsabilités par une réflexion à la lumière de la foi dans la charité fraternelle, libérée des puérilités de consignes casernières et des sécurités adolescentes du coude-à-coude jusque dans l'action même. Or on se heurte à plusieurs difficultés :

— d'abord la pesée des méthodes des mouvements issus de l'A. C. J. F. sur le style de l'ensemble de l'A. C. On n'a pas toujours pris garde que des exigences particulières de pédagogie leur conféraient un caractère spécifique, malaisément transposable.

— ensuite une déformation du clergé plus habitué à s'occuper d'enfants, à la rigueur d'adolescents, que préparé à aider les adultes dont les exigences le surprennent et l'inquiètent.

— surtout des comportements et des habitudes de pensée qui engagent toute une conception de l'autorité et de l'obéissance dans l'Eglise, posées en termes de docilité et d'infaillibilité, qui sont des abus de confiance.

Mais ces obstacles s'évanouiraient-ils que nous pourrions n'être guère avancés. Il est trop clair qu'un style est l'incarnation d'une pensée, confuse ou réfléchie. Quand on recherche un nouveau style, on ne peut laisser longtemps dans l'imprécision l'idée qui s'exprimera en lui. Si on ne veut pas s'en-

gluer dans les recettes apostoliques, on ne peut donc faire l'économie d'une réflexion sérieuse et renouvelée sur la mission de l'Eglise. Mais — et c'est peut-être là le malaise central — on ne voit pas que le besoin en soit ni généralement ni profondément ressenti.

Pourtant la générosité apostolique de nos prêtres, les préoccupations pastorales de nos évêques ont été rarement aussi manifestes. Manifeste aussi, encore que parfois mal éclairé, le souci d'adaptation à des réalités mieux connues. Les études sociologiques commencent à s'empiler sur les bureaux des évêques et des états-majors des missions intérieures. Nous n'allons pas nous en plaindre ! Mais pourquoi faut-il qu'on ne puisse se défendre du sentiment que, si l'on peut dire, bien des fois « l'institution » précède « l'inspiration » ? Le moyen ne risque-t-il pas une fois encore de détourner à son profit l'attention au détriment d'une vision claire de la fin qu'il veut servir ? C'est pour nous un étrange paradoxe de constater qu'à notre faim d'une réflexion théologique à laquelle nous n'avons peut-être pas su nous rendre aptes nous-mêmes mais dont notre expérience nous dit l'urgent besoin, réponde le renouvellement des moyens et des formules... Est-ce nous qui devrions rappeler que toute pastorale incarne une vue théologique et qu'il importe de savoir laquelle ?

Qu'on nous permette donc de le redire : c'est au plus profond de notre expérience de laïcs que s'enracine la conviction que la présence de l'Eglise au monde d'aujourd'hui demande avant tout une réflexion sur sa mission, qui ne soit pas la seule affaire de théologiens isolés.

S'il est une chose que les laïcs attendent du Concile dans une espérance qui reste inquiète, c'est qu'en leur permettant de mieux se situer dans le mystère du Peuple de Dieu, il les guide dans leur recherche et les aide ainsi à mieux répondre à l'invitation de saint Pierre : « Soyez toujours prêts à rendre compte, à quiconque vous en demande raison, de l'Espérance qui est en vous, mais avec douceur et respect ».

Pierre JAY
Professeur

Rouen

L'ÉGLISE DANS LE MONDE

Ce qu'il ne faut pas chercher dans le N. T.

Si le Droit canonique fait la portion congrue au laïc, les vocabulaires bibliques ne consacrent pas une ligne à ce terme. Le mot laïc ne se trouve pas dans la Bible.

Certains voudraient le retrouver derrière le terme *laos,* dont il dérive : le thème du Peuple de Dieu est un thème majeur de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. Le laïc désignerait le membre du peuple consacré à Dieu par opposition aux *nations* qui ne connaissent pas le Dieu vivant et vrai. En son origine même, le mot inclurait la vocation de l'homme appelé par Dieu à jouer un rôle dans l'Alliance.

Dans une étude bien documentée, le P. de la Potterie a montré que le mot *laïc* ne vient pas du mot *laos* en tant qu'il désigne le Peuple de Dieu opposé aux nations païennes, mais de la distinction entre prêtres et laïcs à l'intérieur même du Peuple de Dieu. Sans doute cette nuance n'enlève-t-elle pas au laïcat une vocation, mais il faut reconnaître qu'elle met l'accent sur la distinction entre le sacré et le profane[1].

A défaut d'une étymologie, ne pourrait-on retrouver dans le Nouveau Testament la réalité du laïc ? Sans doute certains personnages des Evangiles, des Actes ou des Epîtres ne sont-ils pas des prêtres ! Mais ces récits mettent surtout en scène les disciples du Seigneur et les collaborateurs qui partagent leur

---

1. I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot « laïc »*, dans *Nouvelle revue théologique,* LXXX (1958), p. 840-853.

ministère. Il serait bien risqué, par exemple, de s'appuyer sur les listes des collaborateurs de Paul pour faire ressortir la part du laïcat dans l'évangélisation dès l'époque apostolique.

Il faut cependant faire une place à part au rôle joué par les *femmes* dans le quatrième évangile (la Samaritaine ; Marthe et Marie ; Marie de Magdala) ou dans l'œuvre de Luc (*Luc*, 8, 1-4 ; 23, 49 ; 24, 1-11 ; *Actes*, 9, 36-42 ; 16, 11-15). Ces indications éparses insinuent qu'il n'y a plus dans le nouvel ordre du salut « *ni homme ni femme* », que les femmes elles-mêmes, après avoir accueilli la Parole de Dieu, témoignent par leur foi et leur amour, encore qu'elles ne puissent être les témoins qualifiés de la Résurrection. Peut-être n'a-t-on pas assez remarqué ces données du Nouveau Testament à propos de la vocation de la femme dans l'Eglise. Mais elles ne sauraient constituer en tout cas un point d'appui suffisant pour une théologie du laïcat !

On pourrait encore se référer au rayonnement des *églises*. Dans les *Actes*, Luc laisse entendre qu'il existe un lien entre la vie intérieure de la première communauté de Jérusalem et les nouvelles conversions au Christ (*Actes*, 2, 47 ; cf. 4, 33 ; 5, 14). Et Paul rend grâces à Dieu pour l'activité de la foi de ses églises qui répandent l'Evangile du Christ autour d'elles (*1 Th.*, 1, 5-10 ; *Rom.*, 1, 8 ; 16, 19). Mais, à ce niveau, il n'est pas encore question d'un laïcat différencié : c'est l'Eglise, peuple tout entier sacerdotal, qui rend témoignage devant le monde. Les Saints, auxquels s'adresse l'Apôtre, sont à la fois les membres de l'Eglise et les ministères qui nourrissent et actionnent le Corps.

Ce serait donc une entreprise impossible que de vouloir retrouver dans le Nouveau Testament les premiers éléments d'une théologie du laïcat.

Ce que le N. T. peut apporter au débat

Il ne s'ensuit nullement que la théologie biblique n'ait rien à verser au dossier du laïcat. Le Nouveau Testament donne une *vision de l'Eglise* qui permet de bien situer la réflexion, de critiquer des orientations trop durcies quand il s'agit en parti-

culier de comprendre la vocation de l'apôtre qui appartient à la hiérarchie sacerdotale et celle du laïc lui aussi appelé à rendre raison de l'espérance qui est en lui.

Le Nouveau Testament nous invite à orienter notre théologie du laïc autour de deux pôles. L'Eglise du Nouveau Testament est d'abord une *communion* de ceux qui partagent la foi à la même Parole et de ceux qui rompent le même Pain : sans doute cette communion exige-t-elle des services différenciés, mais en définitive ces services n'existent que pour le Corps qui rend tout entier le culte en esprit et en vérité.

Cette Eglise du Christ est *en mission* dans le monde : comme le Christ, elle est envoyée au monde pour témoigner. Sans doute en ce témoignage est-elle soutenue et guidée par ceux qui sont les témoins qualifiés, le groupe apostolique. Mais c'est tout le Corps qui doit proclamer une Bonne Nouvelle dont la visée de salut est universelle.

Nous partirons de ce second aspect qui apparaît le premier : l'Eglise du Nouveau Testament est *dans le monde,* mais elle n'est pas *du monde.* Elle révèle son visage confrontée au monde. Mais nous prendrons garde d'oublier que les deux aspects sont indissociables, au moins dans sa condition présente : elle ne serait pas en mission, si elle n'était d'abord rassemblée dans la foi et la vie ; cette foi et cette vie, lumière et vie du monde, la poussent incoerciblement vers le monde.

Mon Royaume n'est pas de ce monde

Lorsque *Jésus* proclame la venue imminente du Royaume, il exige en même temps la conversion, c'est-à-dire un dépouillement vis-à-vis des vues humaines sur ce Royaume et une attitude du cœur qui tend à relativiser certaines valeurs du monde. Cette exigence apparaît, à son point culminant, dans ce que le Maître demande aux disciples.

Il les met fortement en garde contre la tentation fondamentale de confondre le Royaume avec la puissance et la gloire des royaumes de ce monde et de préférer la gloire qui vient des hommes à celle qui vient de Dieu. Ces vues humaines, celles que les Douze peuvent reconnaître dans un certain mes-

sianisme nationaliste, de type zélote, ou encore cet idéal trop humain de justice morale qu'incarne le Pharisien de nos évangiles, sont le « scandale », c'est-à-dire la pierre sur laquelle ils risquent de trébucher. Dès le moment où ils ont accueilli la parole du Maître qui les appelle, ils ne sont plus du monde. Cette Parole semée en eux, malgré toutes les équivoques de la chair qui se heurtent à elle dans leur propre cœur, les rassemble dans un Royaume qui vient d'en haut. Ils sont avec Jésus : le Père les a donnés au Fils grâce à ce témoignage qu'ils ont reçu. Et, à leur tour, ils sont témoins de ce Royaume.

Non seulement, Jésus dénonce l'aveuglement de l'homme, du Juif, qui lui fait confondre les pensées de Dieu avec ses propres vues, mais il insiste sur le caractère ambigu des *valeurs terrestres.* La possession du monde risque d'accaparer le cœur humain à un tel point que le Maître le jette devant une option: ou Dieu ou Mammon. On ne peut servir deux maîtres. Jésus invite ses disciples, au moins ceux qui le suivent dans le groupe des Douze, à renoncer à certains rapports qui sont les rapports normaux de l'homme avec le monde : exercice d'un métier, propriété d'une maison et de champs. Ce radicalisme va jusqu'à laisser entendre que certains iront jusqu'à abandonner la perspective de fonder un foyer. Ce langage est incompréhensible, ou peu s'en faut, pour des Juifs dont la foi est imprégnée par l'affirmation de la Création, et donc du lien de l'homme avec un monde sorti des mains divines.

L'*Eglise des Apôtres* ne semble pas avoir minimisé cette proclamation du Royaume. D'ailleurs elle a déjà vu le premier acte du Règne de Dieu : l'intronisation céleste du Fils dans la gloire du Père par sa Résurrection et son Ascension. Et sa mission est de proclamer sa Seigneurie universelle en attendant le second acte qui est imminent : la Parousie qui sera le signal du Jugement et de la remise de la Royauté à Dieu le Père par le Fils lorsqu'il aura détruit tous ses ennemis, la mort comprise.

En présence de cette attente imminente, le monde perd de sa valeur. Les pauvres de Jérusalem peuvent tout vendre pour mettre leurs biens en commun : le Seigneur Jésus viendra bientôt les combler en restaurant pour eux la Royauté ! Paul

peut conseiller à ses Corinthiens de demeurer, comme lui, exempts des soucis que donne une vie de famille : il s'agit avant tout de plaire au Seigneur puisqu'il vient bientôt et que « la figure de ce monde passe » (*1 Cor.*, 7, 25-35)[2]. Le problème de l'esclave, qui souhaite vivement son affranchissement, perd également de son acuité, puisqu'il a été déjà acheté par le Christ qui viendra le libérer définitivement (*1 Cor.*, 7, 21-23). Le Jour est imminent où il n'y aura plus ni homme ni femme, ni esclave ni maître, où Dieu sera tout en tous. Pour ce jour qui pointe déjà, que les disciples du Christ se comportent en saints, qu'ils aient le moins de compromission possible avec un monde qui ne saurait avoir de part au Royaume : s'ils ne peuvent tout à fait « sortir de ce monde », qu'ils évitent toutefois de produire leurs différends devant des tribunaux païens (*1 Cor.*, 5, 9-6, 11).

La pointe extrême de cette mentalité semble représentée par une Eglise en butte à l'hostilité du monde. Le monde sous le Péché et dominé par le Prince de ce monde prend figure d'Antichrist, d'Ennemi qui prétend s'ériger en seigneur en face du seul Seigneur, en idole en face du seul Dieu vivant et vrai. Devant cette opposition totalitaire, les communautés du quatrième évangile ou de l'*Apocalypse* crient la victoire du Christ ou des chrétiens sur le monde : « Gardez courage ! J'ai vaincu le monde » (*Jean*, 16, 33).

Dans cette perspective, l'Eglise se considère comme étrangère au cœur de ce monde : la Parole qui la fait naître et la porte vers le monde ne vient pas de ce monde. Qui plus est, le

---

2. Il n'est pas question de relativiser l'importance et l'urgence de cette perspective au point de faire disparaître l'excellence de la vocation à la chasteté parfaite au sein du Royaume. Tant que l'Esprit tend l'Epouse vers le Seigneur Jésus, cette vocation garde une valeur de signe pour le Royaume.

Mais peut-être faudrait-il nuancer la motivation de la chasteté chez l'apôtre, en remarquant que Paul se désigne comme celui qui présente la fiancée à son Seigneur (*2 Cor.*, 11, 1-4). La signification eschatologique ne disparaît point, mais un nouveau sens oriente la chasteté parfaite du prêtre.

monde est hostile à ce témoignage, parce qu'en lui il reconnaît celui qui proclame sa fin.

Je les ai envoyés dans le monde

Jésus fonde l'Israël nouveau en appelant du monde un « petit troupeau ». Il est déjà significatif que son appel s'adresse à ceux qui sont enracinés dans le monde : ces pêcheurs galiléens qui partagent le rêve nationaliste du peuple ; ces publicains compromis avec le pouvoir romain. On a beaucoup discuté, ces dernières années, du rapport du christianisme avec les membres de la communauté de Qumran. Il ne semble pas que ce soit à ce niveau qu'il faille chercher des affinités entre le mouvement suscité par Jésus et l'idéal de ces ascètes qui avaient fui le monde. Jésus choisit Capharnaüm comme point de rayonnement, sur les bords de ce lac où la population était extrêmement mêlée et il s'assied à la table des pécheurs avec ses disciples.

Il les appelle d'ailleurs pour les envoyer *dans le monde*. Il choisit comme destinataires de la première campagne missionnaire les brebis perdues d'Israël. C'est tout un programme : l'Israël idéal des Douze a pour but de susciter un peuple ouvert, non aux seuls justes, mais à tous ceux qui ont besoin de salut. Et ce geste est déjà prophétique d'un autre envoi : la mission que le Seigneur ressuscité élargit à toutes les Nations jusqu'aux extrémités de l'univers et à tous les siècles jusqu'à la consommation du monde présent.

De fait, l'*Eglise apostolique* n'a pénétré que lentement dans la conscience de cette mission, sous l'illumination progressive de l'Esprit de Pentecôte. Luc nous la dépeint d'abord groupée autour de Jérusalem : c'était là que Jésus était entré dans sa gloire. C'était sans doute là qu'il devait revenir au temps de la « restauration universelle ». Le témoignage apostolique à ce moment est adressé aux Juifs : leur repentance doit hâter cette venue. Ce n'est que par eux que la promesse peut atteindre les nations... Peut-être la participation des Gentils à l'héritage d'Israël se dessine-t-elle sur la toile de fond des derniers temps, comme le pèlerinage des nations à

Jérusalem devenue centre du monde dans la perspective des prophètes.

Il faudra le signe d'Antioche et la mission de Paul pour que l'Eglise jette le filet au large. Pour la première fois, à Antioche, les missionnaires hellénistes admettent des Grecs dans l'Eglise, sans exiger aucun signe de rattachement au Judaïsme. L'assemblée de Jérusalem sanctionne cette orientation. L'*Evangile* est destiné aux nations autant qu'au peuple juif : Simon expose à Jérusalem comment Dieu a pris soin de tirer d'entre les païens un peuple consacré à son Nom (*Actes*, 15, 14). Sans faire de distinction, sur la base de la foi, Dieu appelle un peuple unique des Juifs et des Gentils. Le *corps apostolique* reconnaît la vocation de Paul et lui tend la main en signe de communion : l'Israël idéal s'ouvre à ceux que Dieu a appelés en vue de la mission aux Nations. L'ancienne perspective de la venue imminente du Seigneur à Jérusalem cède le pas progressivement à une nouvelle attente : la Seigneurie de Jésus s'étend déjà au monde entier par la proclamation de l'Evangile.

Cependant la mission paulinienne elle-même restera encore longtemps dominée par l'attente d'une venue prochaine du Seigneur. Les premières lettres reflètent cette ardente espérance. Mais bientôt s'affirme une nouvelle vision. L'Apôtre n'espère plus être en vie au moment de la Parousie. Le dessein mystérieux de Dieu se déroule dans le temps où l'Eglise, dans le monde, monte vers sa taille parfaite. L'Apôtre, d'autre part, a rencontré plus profondément les aspirations et les valeurs du monde vers lequel il est envoyé. Et c'est à un regard neuf sur ce monde qu'il nous convie à partir du tournant de Corinthe, qui marque l'affrontement avec ce nouveau monde.

L'homme nouveau croît vers sa taille parfaite dans le monde

Sans doute l'attente de la Parousie n'avait-elle jamais complètement éclipsé chez Paul les valeurs terrestres. A ses Thessaloniciens tentés de se laisser aller à l'oisiveté, Paul se donne lui-même en exemple. L'espérance chrétienne ne dispense pas de la plus solide morale naturelle : « Si quelqu'un ne veut

pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (*2 Th.*, 3, 6-12). Mais ce n'est pas pour vivre en ce monde que le chrétien a mis son espoir dans le Christ. Qu'il use de ce monde, comme s'il n'en usait pas vraiment (*1 Cor.*, 7, 29-31).

Ce serait une erreur de passer à l'extrême et de voir en Paul un humaniste qui donne une consistance à la possession de l'univers par l'homme en dehors du dessein du salut[3]. L'*homme* est pour lui au cœur de ce plan divin de Réconciliation, comme il était au cœur de la création. C'est toute l'humanité qui est appelée à l'Evangile : cette intuition est présente à l'Apôtre dès l'appel de Damas. C'est *tout l'homme* qui doit être sauvé par l'Evangile : cette perception, qui est déjà enveloppée dans l'espérance de la résurrection, va peu à peu s'étendre à tout le domaine de l'humain.

Il semble en effet que *l'ordre des rapports humains,* le monde, prenne une certaine place dans le plan de rédemption. Paul est sans illusion sur le monde païen et le tableau qu'il en trace au début de l'*Epître aux Romains* n'est guère flatteur ! Mais il reste que cet homme qui ne connaît pas le Dieu vivant et vrai porte une loi inscrite en son cœur, à preuve le témoignage de la conscience individuelle et même une certaine moralité publique (*Rom.*, 2, 14-16). Or cette conscience exige une soumission à *l'ordre politique,* car les magistrats sont des serviteurs de Dieu (des « prêtres de Dieu ») pour maintenir un ordre établi par lui (*Rom.*, 13, 1-7). La persécution elle-même ne saurait soustraire à cet ordre (*1 Pierre,* 2, 13-15 ; *1 Tim.*, 2, 1-2 ; *Tite,* 3, 1). Sans doute Paul a-t-il éprouvé lui-même le sérieux du droit romain et de la justice des tribunaux. Peut-être serait-il plus nuancé qu'au moment où il invitait ses Corinthiens à éviter de prendre pour juges des gens que l'Eglise méprise (*1 Cor.*, 6, 4).

Entre les conseils de *1 Cor.*, 7 sur le mariage et le développement consacré à la *vie familiale* en *Col.*, 3, 18-21 et en *Eph.*,

---

3. A ce sujet, on pourra relire l'article si suggestif du P. S. LYONNET, *La Rédemption de l'univers,* dans *Lumière et Vie,* 48 (1960), p. 43-62.

5, 21-6, 4, il y a une nuance si importante que l'amour du Christ pour son Eglise devient le modèle de l'amour de l'époux pour son épouse. Le rapport homme-femme entre dans l'orbite du Mystère qui, dans le plan divin, annonce le Christ et est, en retour, sauvé par lui.

L'ordre lui-même des rapports *maîtres-esclaves* doit être imprégné par l'Evangile. Ce qui, à notre mentalité d'hommes du XX[e] siècle, est un beau sujet à scandale ! Mais n'est-ce pas le signe précisément que Paul prend au sérieux le monde, avec son réseau complexe de relations ? Et cette attitude n'était-elle pas la seule qui puisse, aux yeux de l'Apôtre de la paix du Christ, éliminer du monde les rapports qui répugnaient intrinsèquement à l'ordre évangélique ? « Le Christ devient donc vraiment le maître de l'homme *racheté* ; si celui-ci était esclave, il est libéré par son entrée dans la sphère religieuse de tout esclavage terrestre »[4].

Il n'est pas sans intérêt que ces catalogues de rapports humains, auxquels correspondent des droits et des devoirs (cf. *Col.*, 3, 18 ; *Rom.*, 1, 28) rejoignent ceux de la *morale stoïcienne* qui, elle aussi, insistait sur la conscience. On a l'impression que la philosophie, si humaine qu'elle demeure pour Paul, surtout lorsqu'elle se considère comme un système de salut, et malgré son insuccès à ouvrir la voie vers Dieu par ses seules forces, porte pourtant en elle les aspirations de l'homme[5].

La mission dans le monde annonce une Sagesse qui n'est pas montée au cœur de l'homme et qui est son salut. Mais le

---

4. L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 290. La note 4 de cette page définit bien la position de saint Paul à l'égard de l'esclavage : « Il faudrait bien peser ceci quand on reproche à saint Paul de ne s'être pas prononcé plus catégoriquement contre l'esclavage. Sans doute, il admettait momentanément le *statu quo ;* mais le réalisme de sa conception du christianisme comportait une composante qui rendrait l'esclavage caduc à mesure que prévaudraient les idées chrétiennes ».

5. C. H. DODD, *New Testament Studies*, p. 109-118 a suggéré ce développement de la pensée paulinienne à l'égard d'un ordre naturel.

messager de cette sagesse apprend en même temps à discerner dans le monde où il est envoyé les appels de l'homme, ceux du Macédonien sur le rivage de Troas : « Viens à notre secours! » (*Actes*, 16, 9). Le Royaume plonge ses racines dans le sol du monde. Le jour où il n'y aura plus ni Juif ni Gentil, ni Grec ni barbare, ni homme ni femme, ni maître ni esclave, n'est pas seulement pour la fin de ce monde : il vient déjà dans l'*Homme nouveau* qui croît en ce monde même vers sa taille adulte. Et toute la visée de la mission est de faire grandir cet homme, dont la cité sans doute est aux cieux, mais dont l'avenir commence dans le présent.

Vous êtes un sacerdoce royal

Désormais le centre du monde n'est plus le Temple de Jérusalem. *Jésus* avait déjà annoncé la fin du temple de pierres et proclamé mystérieusement qu'il était lui-même le temple consacré au culte du Dieu vivant et vrai. Il avait laissé entendre également que la nouvelle maison de Dieu était l'Israël des Douze ouvert aux brebis perdues et finalement à tout homme perdu. Ce n'est plus à Jérusalem ni dans un sanctuaire limité, comme celui des Samaritains, que s'offrirait le culte en esprit et en vérité, mais partout où les vrais adorateurs auraient accès au Père par la foi dans le Fils qu'il a envoyé pour sauver le monde. La communion à la vie même de Dieu, nous dit le quatrième évangile, se réalise désormais dans l'accueil de la Parole qui révèle le Mystère et la participation à l'Esprit qui sourd de la Croix.

L'*Eglise apostolique* est profondément pénétrée de cette conviction. Chaque église et l'Eglise tout entière est le Temple vivant, comme chaque chrétien est le sanctuaire de l'Esprit promu à la gloire que n'avait point connue le temple de Jérusalem. C'est tout le peuple et chaque chrétien qui offre un culte spirituel, sans doute celui de la louange, mais aussi celui d'une vie selon l'Evangile, au point même qu'une œuvre d'assistance pécuniaire peut devenir un sacrifice spirituel (*1 Pierre*, 2, 4-10 ; *Rom.*, 1, 9 ; 12, 1 ; 15, 16 ; *2 Cor.*, 9, 10-15 ; *Phil.*, 2, 17 ; 3, 3; 4, 18). Et de ce culte spirituel c'est le peuple tout

entier qui est le prêtre, à l'image de l'Apôtre qui, par la célébration de l'Evangile, offre à Dieu le sacrifice cosmique de la foi des Nations. A l'image du sacrifice de Jésus qui a donné sa vie pour la vie du monde, le chrétien est le prêtre qui offre sa propre vie, comme l'Apôtre, en signe de l'amour qui anime toutes ses œuvres.

Par la Parole qui l'appelle du monde, l'Eglise constitue un Peuple consacré, comme le Fils, à la volonté du Père. Mais cette volonté est salut du monde. Et la Parole qu'elle porte en elle comme un feu dévorant est un témoignage, qui la porte vers le monde, jusqu'à la preuve suprême de l'amour qu'elle annonce.

A ce plan, l'Eglise du Nouveau Testament ne connaît point de distinction entre l'Apôtre et ses enfants, entre les ministres des communautés et les membres. Elle est un Corps, rempli par l'Esprit du Seigneur, qui attire à elle les enfants de Dieu dispersés. Cet homme nouveau, qui offre le culte spirituel, vise par delà toutes les barrières, à la plénitude même de l'amour du Christ qui ramène tout sous un seul Chef pour le présenter au Père.

Un seul corps, différents ministères

Au service de cette communion à visée universelle, le Nouveau Testament connaît, soit dans les églises locales, soit au plan de l'Eglise universelle, des ministères différenciés et organisés en vue du bien commun du Corps. On connaît les passages classiques de Paul sur ce thème dans la première *Epître aux Corinthiens* (12-14), dans l'*Epître aux Romains* (12, 4-8) et dans l'*Epître aux Ephésiens* (4, 1-16).

Pour le témoignage devant le monde, le Corps doit être *uni dans la foi* : « Un seul Dieu, un seul Seigneur ». Cette communion dans la foi est suspendue au ministère de la Parole. Au cœur de l'Eglise, l'Apôtre a le souci de l'unité de l'Evangile. Il tient à confronter cet Evangile avec celui de Jérusalem, de peur de courir en vain (*Gal.*, 2, 2). Et il veille jalousement sur la fidélité de ses communautés aux *traditions* qu'il leur a lui-même transmises et qu'il avait reçues comme

venant du Seigneur (*1 Cor.*, 11, 23 ; 15, 1-3). Les Epîtres pastorales montrent un Apôtre soucieux de transmettre comme un dépôt inaltérable la foi reçue par des disciples qui prennent sa succession. A travers l'espace et à travers le temps, l'Eglise ne peut être rassemblée dans l'unanimité du témoignage que par un corps de serviteurs de la Parole, lui-même soucieux d'une unanimité autour de Pierre, comme le suggère déjà le livre des *Actes.* « Nous sommes tous témoins de ces événements », proclame Pierre au nom des Douze.

La communication de la Parole vise à faire *communier* les hommes à la vie même de Jésus. Le témoignage n'est pas seulement celui de l'Evangile proclamé par les lèvres, mais celui d'un Mystère qui déjà réalise ce qu'il annonce dans la vie des églises et de l'Eglise : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jean,* 17, 21). Les ministères ne s'arrêtent pas dans l'Eglise au service de la Parole : ils visent à soutenir toute la vie de communion des frères, depuis la fraction du pain en mémoire de la mort du Seigneur, qui en est le point culminant, jusqu'au partage des biens, qui en est l'expression concrète. L'Esprit les suscite et les anime aussi différenciés qu'il est nécessaire pour exprimer et continuer l'unique ministère de celui qui s'est fait Serviteur afin d'attirer les hommes à lui.

Si diversifiés qu'ils soient, ils ne sauraient s'opposer, car ils sont agis par l'amour même du Christ pour son Corps : ils ne peuvent chercher d'autre but que le bien commun de l'Eglise, pour laquelle le Christ s'est lui-même livré. Leur unité est au service de l'unité de l'Eglise qui vise elle-même l'unité de l'Homme Nouveau.

A ce plan, apparaît dans l'Eglise apostolique une différenciation entre le Peuple et des Ministres et une organisation hiérarchique de ces ministères. Cependant, ces services n'ont pas pour but de se substituer à l'activité de la foi, au labeur de la charité du Peuple, mais bien de les provoquer, de les stimuler, de les servir. Ils n'existent que pour donner au Corps concorde et cohésion afin qu'il monte vers la force de l'âge, qui réalise

la plénitude du Christ. Jaillis de l'Unité, de la Puissance du Père, de l'Amour du Serviteur et du don de l'Esprit, ils n'ont d'autre raison d'être que l'unité dans la communion et l'unité dans la mission, sans laquelle l'Eglise n'est pas fidèle à son Seigneur.

Ce que suggère le Nouveau Testament

Nous voici parvenus au seuil d'une théologie du laïcat. Nous n'avons pas à le franchir. Mais nous pouvons dégager quelques jalons de cette vision de l'Eglise, en reprenant le double aspect de la communion et de la mission.

1) *Sous l'aspect de la Communion*

Il n'y a qu'un *unique sacerdoce du Peuple de Dieu* qui dérive du sacerdoce de Jésus-Christ. Parce que le Fils offre au Père le culte spirituel, il donne à son Corps de rendre avec lui le culte en esprit et en vérité. Ce culte a son centre dans le cœur de l'homme, là où l'Esprit répand l'amour dans toute la vie. On voit combien il serait fallacieux de parler d'un « sacerdoce des laïcs » en l'opposant au sacerdoce hiérarchique. Le sacerdoce définitif de la Nouvelle et éternelle Alliance est ce sacerdoce royal du Peuple des Saints qui s'épanouira dans la Jérusalem céleste, entrevue par l'*Apocalypse*, quand l'Eglise ne sera plus qu'une communion dans l'Amour de la multitude rassemblée de toute nation, race, peuple et langue.

Au service de l'épanouissement de ce Sacerdoce royal, tant que l'Eglise chemine en étrangère, comme le dit la première *Epître de Pierre*, dans un monde qui n'est pas totalement passé à Jésus-Christ, des *ministères hiérarchisés* guident et structurent le Peuple de Dieu. Sans doute la foi jaillit-elle du cœur et la vie chrétienne procède-t-elle de l'Esprit. Il serait cependant abusif de parler d'une « autonomie » de la foi et de la vie du chrétien adulte. La foi ne peut se développer que dans le courant d'une tradition vivante et la vie s'épanouir que dans un climat où les ministères, qui se rattachent en définitive aux témoins choisis par Jésus, continuent à jouer un rôle essentiel.

Il reste que ces ministères sont des *services*. Toute « autorité » dans l'Eglise procède de celui qui s'est fait Serviteur et c'est dans l'esprit du Serviteur qu'elle s'exerce. C'est-à-dire qu'elle vise à créer une communauté d'amour, où chaque membre doit trouver sa part, selon que l'Esprit lui donne d'agir pour le bien commun du Corps. Il est significatif que Paul ne connaisse pas seulement une tradition de la foi, pour laquelle il fait valoir son autorité apostolique. Il formule aussi une tradition de l'imitation, où le père qui engendre ses fils par la parole se propose en modèle : « Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ ». Ce n'est pas un père qui étouffe ses enfants, se substituant à eux. C'est un père qui vise à former des chrétiens et des églises qui prennent la relève de l'Apôtre dans le témoignage de l'Evangile. Telle est la fonction du sacerdoce hiérarchique dans l'Eglise : susciter des vocations de laïcs adultes dans la foi et la vie chrétienne et les organiser au service de la croissance du Corps, dans le respect de la diversité des dons de l'Esprit et de la liberté des fils de Dieu.

2) *Sous l'aspect de la Mission*

Cette nation sainte, ce sacerdoce royal est envoyé vers le monde. Il prolonge dans le monde la mission du Serviteur, afin de le soumettre à celui qui en est devenu le Seigneur. Par le culte en esprit et en vérité qu'il offre au cœur du monde, il le consacre au Dieu vivant et vrai.

Cette mission est dévolue à *tout le Peuple* sacerdotal et non à l'une des parts de ce peuple, ministères ou laïcat. Certes, il faudra encore des tâches spécialisées et des ministères différenciés dans cet aspect missionnaire de l'Eglise. Mais on perçoit combien il serait fallacieux de restreindre la mission au sacerdoce hiérarchique, ou à l'extrême opposé de la réserver à un laïcat organisé. C'est tout le Peuple qui est missionnaire, les successeurs des Apôtres, unis autour de Pierre, ayant pour fonction de susciter et de stimuler cette mission.

Car c'est *toute l'Eglise* qui est *dans le monde*. Jésus appelle ses disciples « du monde », mais il ne les enlève pas du monde.

Il y a bien des équivoques à définir le laïc comme l'homme du monde et du profane et le prêtre-apôtre comme celui qui n'appartient plus au monde, parce qu'il est consacré à un service sacré. C'est tout chrétien qui n'est plus du monde, dès lors qu'il accueille l'Evangile et tout chrétien qui est renvoyé dans le monde par cette Parole plantée au cœur de lui-même. Sans doute existe-t-il des options, celle de la vocation religieuse ou encore celle du célibat de l'apôtre, qui indiquent le primat du Royaume et son urgence. La mission de l'Eglise au cours des siècles a éveillé ces vocations, comme des charismes nécessaires à sa vitalité. C'est pourquoi ces vocations elles-mêmes ne peuvent être vécues sans référence à la mission de l'Eglise et doivent s'ajuster à elle. Par là elles ne peuvent télescoper totalement le monde.

Dans cette mission, tout membre du Peuple de Dieu, qu'il soit prêtre ou laïc, éprouvera une *tension* avec le monde, dans la mesure où ce monde est encore soumis à des puissances qui le tiennent asservi et qui s'opposent à son salut par Jésus-Christ. Il sentira, comme une plaie vive en lui, qu'il n'est pas de « ce monde », c'est-à-dire de ce monde de Péché et de Mort qu'il porte en lui-même.

Mais il éprouvera surtout, au cœur de cette mission, qu'il soit apôtre laïc ou hiérarchique, comme Jésus lui-même, cet *amour* de Dieu pour le monde vers lequel il est envoyé : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » (*Jean,* 3, 16).

Yves-Bernard TRÉMEL, o. p.

Les premiers emplois du mot laïc dans la littérature patristique

La patristique s'ouvre par une lettre de l'Eglise de Rome à l'Eglise de Corinthe et le mot laïc y figure[1]. Il est indéniable que ce passage est plein d'intérêt. D'abord il serait difficile de trouver l'expression *o laïkos anthropos* aussi biblique que ses répondants immédiats : *archiereus, iereus, diakonos*. Pourtant il fallait bien que l'auteur n'usât pas d'un terme choquant parce que trop nouveau. Les Corinthiens ne pouvaient être morigénés qu'au nom d'incontestables principes et dans un irréprochable langage. Retenons déjà ceci que, vers 95, un document officiel peut, sans surprendre, employer le terme laïc en le rattachant à des notions fort bibliques.

Peut-être cela doit-il amener d'autres réflexions. Si le terme laïc est ainsi rapproché des vocables grand-prêtre, prêtre et lévite, n'est-ce pas qu'il contient pour l'auteur et ses correspondants une charge affective sacrée ? En fait, cette coloration n'est possible que par le rapprochement *laïkos-laos* et le sous-entendu que l'homme du peuple en cause est un membre du peuple *saint*. Nous ne nions pas que le terme *laïkos* soit restreint ou plus exactement catégorisant[2]: il s'agit bien de cette partie du peuple qui n'est ni sacerdotale, ni lévitique, mais il s'agit de la partie non sacerdotale ni lévitique du peuple saint. Preuve : elle a ses lois qui la régissent, comme si, vis-à-vis du grand prêtre, des prêtres et des lévites, elle n'était pas une masse flottante et indéterminée.

Or tout ceci ne semble pas du tout être une création de pur bon sens d'une société intelligente, un ordre social né des circonstances ou portant la marque de quelque génie : c'est le Maître

---

1. Au chapitre 40, 6. Voir le texte et la traduction dans la collection *Textes et Documents* (HEMMER et LEJAY) : *Les Pères Apostoliques*, II. *Clément de Rome*, p. 84 (grec) et 85 (traduction française d'Hippolyte HEMMER).

2. L'expression est employée à juste titre par Ignace DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot « laïc »* dans *N. R. Th.*, 1958, p. 840-853, voir notamment p. 841 et 843.

(*o despotès*) qui n'a pas voulu laisser au hasard (*eikè*) ses affaires mais tout régler selon son bon plaisir. Bref, nous ne serions peut-être pas loin de penser que la *Ia Clementis,* si précieuse pour l'affirmation de l'origine divine de ce qu'on appellera des siècles plus tard la hiérarchie de l'Eglise, pourrait être invoquée aussi en faveur de l'origine divine de la distinction entre clercs — elle n'emploie toutefois pas ce mot — et laïcs — elle connaît le vocable. En tout cas nous aimerions autant à ce sujet voir citer ce texte que tel autre de Tertullien qui ne présente pas la même garantie, qui n'est pas des plus facile et qui semble bien croire que cette distinction est d'origine ecclésiastique ![3]

Il faut reconnaître d'ailleurs que des cinq textes de Tertullien qui emploient le mot *laicus* celui du *De exhortatione castitatis* que nous venons d'évoquer est le plus difficile. Si nous classions ces textes par ordre de difficulté croissante, on aurait vite fait un sort au *De fuga,* 11, 1, qui oppose le laïc aux diacres, aux prêtres et aux évêques[4]. Le refrain est connu depuis Clément de Rome et l'autre Clément, celui d'Alexandrie[5]. Le *De monogamia,* 11, 4, pourrait fort bien ne pas nous retenir. Toutefois on oublie si vite et si volontiers que les clercs se recrutent parmi les laïcs tout comme les militaires chez les civils qu'on saura gré à Tertullien de l'avoir noté avec ce bonheur d'expression qui est souvent son lot[6]. Le *De praescriptione* nous rappellerait combien aisément Tertullien, lorsque cela l'arrange, sait mettre en avant les arguments les plus classiques et les plus orthodoxes[7]. A l'entendre clamer ici contre les hérétiques qui n'hésitent pas à faire remplir par des laïcs des fonctions sacerdotales, on ne croirait pas que, de la même plume acerbe, il rappelle dans le *De baptismo*[17] que les disciples du Seigneur ne se nommaient point évêques, ni prêtres, ni diacres. Si on ajoute que le même chapitre du *De baptismo* accorde aux laïcs — mais pas aux laïques — le droit de faire des chrétiens, on croira volontiers qu'il est possible de tout trouver (et l'affirmation d'un droit des laïcs et la pointe anti-cléricale) chez cet avocat toujours prêt à plaider le dossier du jour[8].

---

3. *De exhortatione castitatis,* 7. Voir tout spécialement dans ce chapitre 7, le célèbre n° 3 : *Nonne et laici sacerdotes sumus ?* (*Corpus Christianorum,* Series latina, 2, 1024-1026).

4. *Corpus Christ.,* 2, 1148.

5. *Stromates,* 3, 12, 90 (*G.C.S.,* 2, 237, 21 ; *P.G.,* 8, 1189). On peut voir à ce sujet Ign. DE LA POTTERIE, *art. cit.,* p. 848-849.

6. ...*In laicis, ex quibus ecclesiæ ordo proficit* (*Corpus Christ.,* 2, 1244).

7. *Hodie presbyter qui eras laicus. Nom et laicis sacerdotalia munera iniugunt* (*Corpus Christ.,* 1, 222).

8. *Corpus Christ.,* 1, 291.

Voilà enfin le *De exhortatione castitatis*. En distinguant *l'ordo* et le *plebs*, il semble bien ne pas tenir le peuple pour un ordre et considérer le clergé comme tel. Ordre d'ailleurs que l'autorité de l'Eglise peut ne pas avoir établi et dans ce cas les seuls laïcs forment l'Eglise, capables qu'ils sont d'offrande, de baptême et de sacerdoce. Si un tel texte doit être mis en avant, il faut l'y mettre en tout[9]. Et le tout serait peut-être trop énigmatique pour qu'on parvînt à justifier par lui quoi que ce soit ! Seulement faut-il le mettre en avant ? Tertullien n'était pas dans l'Eglise une autorité épiscopale et il n'est pas resté jusqu'au bout dans l'Eglise.

Laïc devenu prêtre, mais prédicateur en certaines églises alors qu'il n'était encore que laïc[10] et simple prêtre à l'avis de qui se ranger était pour un évêque signe d'orthodoxie[11], Origène aurait-il sur ce sujet quelque chose à nous dire ?

En grec, hélas ! Origène n'a que peu à nous dire. Un texte, fort simple, ce qui ne veut pas dire sans densité : le n° 3 de la IIe *Homélie sur Jérémie*[12]. Un autre, plus délicat à interpréter mais bien intéressant lui aussi, le passage de l'*Entretien avec Héraclide,* relatif à la prière liturgique[13].

L'*Homélie sur Jérémie* rencontre au chapitre 12 le verset 13 dont le texte grec fournit à Origène l'occasion d'un beau développement sur la fausse garantie que serait le sacerdoce pour quiconque se figurerait sauvé du fait de sa cléricature et oublierait de bien vivre. Origène peut donc mettre en parallèle laïcs et clercs et ce dernier mot fait ainsi son apparition dans le grec patristique. Dans ce passage Origène nomme parmi les clercs les prêtres et les diacres et affirme que le Seigneur exige plus de lui prêtre que d'un diacre et plus d'un diacre que d'un laïc. Intéressant témoignage de la responsabilité des clercs, plus importante que celle des laïcs.

Le second texte, connu depuis quelques années seulement, est déjà fameux[14]. Origène y insiste sur le respect des conventions

---

9. Citons-le comme on le lit dans le *Corpus Christ.*, 2, 1024-1025 : *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiæ auctoritas et honor per ordinis consessus sanctificatos deo. Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus ; scilicet ubi tres, ecclesia est, licet laici.*

10. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, 6, 19, 16-19 (SCH., 2, 117-119).

11. *L'entretien avec Héraclide,* dont nous allons parler est éloquent à ce point de vue.

12. *G. C. S.*, 80, 19 et 81, 6 ; *P. G.*, 13, 369-372.

13. *Sources chrétiennes*, 67, 1960 (Jean SCHERER), p. 62-64 (texte grec) et 63-65 (traduction française).

14. Aux références données par SCHERER (*op. cit.*, p. 63 et 64, notes 1 et 2), il faut désormais ajouter Pierre NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des* 2e *et* 3e *siècles,* Paris, 1961, p. 221-232.

(*sunthèkai*) qui régissent la prière liturgique. Sinon, dit-il, « évêque ou prêtre, il n'est pas évêque, il n'est pas prêtre; il a beau être diacre : il n'est pas diacre, pas laïc non plus; il a beau être laïc : il n'est pas laïc et ne participe pas à la synaxe »[15].

Il semble bien que ce texte difficile et corrompu veuille dire que s'il n'agit pas dans la liturgie selon certaines lois, l'évêque a beau être évêque, il ne joue pas son rôle. Même chose pour le prêtre et ainsi pour le diacre. Mais si le laïc n'est plus laïc en cas d'acte liturgique non conforme aux conventions, n'est-ce pas que dans le cadre de ces conventions et par elles il joue un rôle ? D'ailleurs Origène, à son sujet, a précisé sa pensée : il n'est pas laïc et ne participe pas à la synaxe. Serait-ce trop presser un texte délicat que de lui faire suggérer qu'être laïc c'est vraiment être d'Eglise et qu'en dehors de l'Eglise le laïc n'est plus ?

Ce n'est certes pas la 11e *Homélie sur l'Exode* qui démentirait cet « exister » du laïc dans l'Eglise. Origène voit en Moïse écoutant Jethro une invitation faite aux prêtres d'écouter les laïcs[16]. Quant à l'*Homélie* 5 *sur le Lévitique*[17], elle pose, tout comme l'*Homélie* 10 *sur les Nombres*[18] une équation entre Israélites et laïcs. C'est dire très clairement que les laïcs sont les membres du peuple de Dieu et que le mot n'a de sens qu'à l'intérieur de ce peuple mais pour y distinguer le peuple du clergé. Car voici que la 17e *Homélie sur Josué*[19] amène un élément nouveau et d'une importance capitale. Origène y reprend son équation Israélite = laïc et son parallélisme laïc d'un côté, prêtres et lévites de l'autre. Or le spectacle de l'Eglise lui montre réalisée à ce sujet une préfiguration de l'Ancien Testament : lévites et prêtres n'avaient pas part à la terre que les Israélites possédaient mais lévites et prêtres recevaient des Israélites ce qu'ils ne possédaient pas. En retour les Israélites recevaient des prêtres et des lévites les biens divins. Ainsi maintenant, prêtres et lévites sont-ils consacrés à la parole de Dieu mais reçoivent des laïcs ce qu'il leur faut pour vivre. Si jamais le laïc ne faisait pas son devoir à ce sujet, il risquerait de dépérir, faute du pain de la Parole.

---

15. Traduction SCHERER. Toutefois l'orthographe *laïc* est nôtre.

16. *Sur l'Exode, hom.*, 11, 6 ; *G.C.S.*, 1, 260 ; *P.G.*, 12, 380-381 ; SCH., p. 241.

17. *Sur le Lévit., hom.*, 5, 3 ; *G.C.S.*, 1, 340, 15 ; *P.G.*, 12, 452 C.

18. *Sur les Nombres, hom.*, 10, 1 ; *G.C.S.*, 2, 68, 3 ; *P.G.*, 12, 635 D ; SCH. p. 188.

19. *Sur Josué, hom.* 17, 3 ; *G.C.S.*, 2, 405 ; *P.G.*, 12, 942-943 ; SCH., p. 381.

Il serait difficile de voir dans cet appel à l'ancienne alliance la simple justification d'un fait d'Eglise au temps d'Origène. Celui-ci est vraiment persuadé que, dans l'ombre de la loi, la vérité déjà se dessine. Jusque dans son organisation l'Eglise est l'Israël de Dieu, c'est-à-dire une fidélité spirituelle à l'alliance. Dans le cas qui nous intéresse cette fidélité qui est celle d'un peuple en marche suppose cette association qui permet aux uns de participer par d'autres au Verbe de Dieu. Sans doute, on aura garde d'oublier que, sauf les deux premiers, les textes d'Origène ne sont que des traductions. Mais l'existence même dans le grec d'Origène du terme laïc nous invite à ne pas supposer un autre vocable dans les passages où le grec nous manque. Quant au mouvement origénéen de la pensée il semble indéniable et nous permet donc de tenir compte du témoignage de l'Alexandrin.



Pouvons-nous de ces premiers usages du mot laïc tirer quelques conclusions ? Notons d'abord que si nous avons rencontré deux très grands écrivains ecclésiastiques — Tertullien et Origène — aucun n'est un Père de l'Eglise *stricto sensu.* Ajoutons que si le prêtre Origène nous paraît bien situé dans l'Eglise de son temps, en dépit des réticences d'un Démétrios ou de quelques autres à son égard, Tertullien ne peut bénéficier du même accueil. Sans doute, durant une longue période de sa vie il fut catholique. Mais c'est toute sa vie qu'il resta un avocat tenté de faire tourner en plaidoyer outré son témoignage. Réserve donc s'impose devant ses formules.

A côté de ces deux grands écrivains une simple lettre mais précieuse par sa date (autour de 95), son origine (l'Eglise de Rome) et celui qui sans nul doute écrit au nom de cette Eglise, l'évêque de cette Eglise : Clément. Mais c'est tout, sauf quelques passages de l'autre Clément, celui d'Alexandrie. Autrement dit, ni les apologistes, ni saint Irénée n'éclairent notre lanterne. C'est dommage pour nous, mais leur silence n'est nullement significatif, étant donné le caractère occasionnel de leur œuvre que nous n'avons pas, de plus, intégralement.

Pourtant il nous semble qu'à défaut de conclusions, ces premiers textes nous obligent à des remarques. S'ils donnent aux membres du peuple de Dieu le nom de laïcs, c'est en tant que ces membres se distinguent du clergé. Les deux notions nous paraissent nettes : membre du peuple, membre non clerc. Le non-chrétien n'est pas un laïc. Mais c'est vrai qu'à l'intérieur du peuple de Dieu, le laïc, c'est le non-clerc.

Cette distinction a-t-elle son origine en Dieu? Tertullien affirme que l'autorité de l'Eglise et la charge conférée à certains constituent

l'*ordo* vis-à-vis du peuple. Mais Clément de Rome semble bien ouvrir une tout autre perspective en voyant dans l'organisation qui fixe à chacun — grand-prêtre, prêtres, lévites, laïcs — sa place et sa fonction, l'œuvre de Dieu. La tradition patristique que la *Ia Clementis* représente sans contestation nous oriente dès l'origine vers l'affirmation de l'origine divine de la distinction clercs-laïcs.

Cette distinction est-elle entre un ordre et un peuple ou entre l'*ordo* des clercs et l'*ordo* des laïcs ? L'opposition ordre = clercs, peuple = laïcs est nette chez Tertullien et dans plusieurs textes d'Origène. Dans cette ligne le peuple de Dieu est comme structuré par l'ordre des prêtres et celui des lévites. Mais le peuple de Dieu n'est pas un ordre, il est le peuple de Dieu. Reste à savoir si une autre ligne peut se dessiner à partir du texte de la *Ia Clementis* ou en tenant compte de l'*Entretien avec Héraclide*. En effet pour Clément, il semblerait que prêtres, lévites et laïcs soient les uns comme les autres liés à des fonctions particulières. Si oui, il y a possibilité d'un ordre des laïcs. De même si les « conventions » dont parle Origène donnent aux laïcs, à la synaxe, un rôle propre, on pourra être légitimement tenté de dire un jour, un rôle conforme à son ordre[20].

Telle est la portée théologique sans doute modeste des premiers emplois du terme laïc dans la littérature patristique. On pourrait simplement se demander s'il ne serait pas un des termes les plus précis du vocabulaire chrétien primitif. La définition « membre non clerc du peuple de Dieu » s'impose avant qu'un Cyprien n'ait écrit une seule ligne. Et nous ne pensons pas qu'une telle définition soit le moins du monde négative ni péjorative. Il ne manque rien à un membre du peuple de Dieu et il n'a nul besoin d'être clerc pour s'extasier légitimement devant le don reçu. Il est ce que continuent d'être ses serviteurs les clercs : un chrétien, un fidèle.

Maurice JOURJON.

---

20. Jérôme, à l'occasion, connaîtra un *ordo* des fidèles et aussi des catéchumènes (*Comm. d'Isaïe*, 5, 19 ; *P.L.*, 24, 186 A). Selon JOUNEL, l'expression *ordo laïcorum* fut courante à l'époque carolingienne (*L'Eglise en prière*, p. 478, note 4).

REDÉCOUVERTE DES LAICS DANS LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE[1]

I. UN PHÉNOMÈNE COMPLÈTEMENT NOUVEAU ?

« Jamais dans l'histoire de l'Eglise, depuis son origine, le rôle et la responsabilité des laïcs dans l'Eglise et le monde n'ont été l'objet d'une discussion aussi fondamentale, aussi systématique, aussi vaste, aussi intense dans toute l'*oikouménè* qu'aujourd'hui ». Cette discussion « est un phénomène tout à fait nouveau », elle « implique un nouvel examen et un remodelage général de toutes les ecclésiologies que nous tenons depuis des siècles », et elle « est l'aspect le plus important de l'aspiration au renouveau de l'Eglise, qui se fait jour dans les Eglises du monde entier ». Ces propos de Hendrik Kraemer peuvent sembler exagérés, cependant l'affirmation de fond est exacte. Le laïc a toujours joué un rôle essentiel dans la vie et la mission de l'Eglise, mais il n'a jamais été autant qu'aujourd'hui un sujet de réflexion théologique. La littérature sans cesse plus abondante sur ce sujet en est le signe, et cet article va montrer comment cette redécouverte du laïcat est liée intimement au développement et aux principaux intérêts du mouvement œcuménique.

Il y a plusieurs raisons à cette redécouverte. Elle est due en

---

1. Ces pages sont la traduction du chapitre XVI de *The layman in christian History* (édité par Stephen NEILL et Hans-Ruedi WEBER, sous les auspices du département des laïcs du Conseil Œcuménique des Eglises, SCM Press, Londres, 1963). Nous remercions l'auteur et l'éditeur qui nous ont aimablement autorisés à faire connaître au public de langue française ce chapitre et, par là même, l'ensemble de ce livre important dont nous recommandons la lecture. On y trouvera, sous la plume de divers auteurs très qualifiés, une étude de la place tenue par les laïcs au cours de l'histoire de l'Eglise et dans les différentes confessions chrétiennes, y compris le catholicisme.

partie au renouveau biblique et théologique qui nous a donné une nouvelle image de l'Eglise : l'Eglise comme peuple et corps, l'Eglise choisie et envoyée en mission et en service dans le monde de Dieu. La redécouverte tient aussi en partie à notre nouvelle situation dans le monde : le déclin du *corpus christianum ;* les processus d'industrialisation et de sécularisation qui tendent à éliminer l'Eglise de notre vie quotidienne pour la pousser dans un ghetto religieux ; le fait que l'Eglise devient presque partout une minorité qui a de grandes difficultés à communiquer avec le monde moderne. Partout où ces connaissances nouvelles au sujet de la nature et de la tâche de l'Eglise et où ces provocations du monde moderne sont prises au sérieux — et le mouvement œcuménique essaie de le faire — la question du rôle des laïcs devient immédiatement primordiale. On peut le confirmer en jetant un rapide coup d'œil sur l'histoire du mouvement œcuménique, tel qu'il se reflète dans ses principales conférences et institutions.

Ce fut J. H. Oldham qui, dans le volume préparatoire à la Conférence d'Oxford en 1937 sur *L'Eglise, la Communauté et l'Etat,* montra dans le rôle des laïcs un sujet crucial d'étude et de réflexion œcuménique. « En relation avec les thèmes qui doivent être traités à la Conférence d'Oxford, écrivait-il, rien n'est plus clair que, si la foi chrétienne aujourd'hui et demain doit apporter des changements, comme elle l'a fait hier, dans la pensée, les habitudes et les pratiques de la société, elle ne pourra le faire que si elle est la foi vivante, active, de nombreux laïcs, hommes et femmes, menant les affaires ordinaires de la vie ». Donc, « pour que l'Eglise soit une force réelle dans le monde politique et social, notre première tâche est de laïciser nos pensées à ce sujet. Nous nous trouvons devant une tâche historique importante : restaurer l'unité perdue entre la prière et le travail ». Cette prophétie s'avéra vraie : avant tout, à la Conférence d'Oxford, où l'un des principaux résultats fut « le changement de la conception protestante de la responsabilité du laïc » (E. Hornig). La guerre et les nombreux mouvements laïcs et de renouveau qui en naquirent propagèrent la conviction de J. H. Oldham. Lorsque, en 1948, la première

assemblée du *Conseil œcuménique des Eglises* se réunit à Amsterdam, un comité sur « l'importance du laïcat dans l'Eglise » fut nommé pour « discuter du besoin très largement exprimé par des Eglises de beaucoup de régions, d'examiner cette question urgente : l'utilisation exacte et la formation des laïcs au service de l'Eglise ». Le ton des discussions au sein de ce comité était encore un peu paternaliste (les leaders ecclésiastiques se demandaient comment « utiliser » leurs laïcs), mais, particulièrement dans le paragraphe intitulé « les laïcs dans le monde », les principaux points de la présente réaffirmation œcuménique sur le rôle des laïcs étaient clairement établis.

Deux ans avant l'Assemblée d'Amsterdam, l'*Institut œcuménique* avait déjà été créé, au château de Bossey, près de Genève, sous la direction de personnalités comme Hendrik Kraemer et Suzanne de Diétrich. Un exposé sur l'origine et le but de cet *Institut* stipulait : « Les laïcs, hommes et femmes, ont découvert une nouvelle vision de leur responsabilité pour exprimer la vraie nature et la tâche de l'Eglise, non seulement dans la communauté qu'elle forme, mais dans le monde où l'Eglise a été établie et où ils vivent leur propre vie. L'*Institut,* donc, s'efforçait d'aider les Eglises à comprendre et à encourager ce nouveau développement et en même temps de donner aux laïcs un fondement meilleur à leur activité et une vision plus large de l'Eglise comme réalité œcuménique actuelle. Ceci demeure l'un des premiers buts de l'*Institut œcuménique* ». Les conférences de leaders des instituts et groupes laïcs européens furent les instruments de la création, en 1949, du *Secrétariat pour le travail des laïcs,* qui reprit les recommandations de la Commission des laïcs d'Amsterdam, et organisa la première conférence européenne des laïcs, qui se tint en 1951 à Bad Boll, en Allemagne. Elle fut suivie en 1952, à Buffalo, de la conférence d'Amérique du Nord, ayant pour thème « Le chrétien dans son travail quotidien ». L'*Institut œcuménique* et le *Secrétariat pour le travail des laïcs* devinrent peu à peu le centre de beaucoup de réflexions et d'expériences concernant le ministère des laïcs. Une bonne partie s'est exprimée dans le périodique *Laymen's Work.* Dans les années de

l'après-guerre, le foyer principal était en Europe et en Grande-Bretagne, puis peu à peu l'Amérique du Nord entra en scène. Par conséquent, les principaux leaders de la pensée et de l'action œcuméniques, en ce qui concerne les laïcs, provinrent de ces continents. Mais il devint bientôt évident que le rôle des laïcs était une question brûlante dans les Eglises de tous les continents.

Quand la seconde assemblée du *Conseil œcuménique des Eglises*, à Evanston, en 1954, eût à choisir les principaux points qui seraient portés à l'attention des chrétiens du monde entier, la redécouverte des laïcs fut l'un des six principaux sujets. L'assemblée d'Evanston reconnut aussi l'importance du laïcat en lui donnant un statut de département dans la structure du Conseil œcuménique. Le provisoire *Secrétariat pour le travail des laïcs* fut remplacé par un *Département des laïcs* régulier, travaillant à côté d'organismes classiques du Conseil, tels que les départements de *Foi et Constitution, Eglise et Société,* et *Evangélisation.* A Evanston, le rapport de section sur « les laïcs — le chrétien dans sa vocation » accomplit deux choses : dans son second et son troisième chapitres il aide les chrétiens vivant dans une société industrielle à redécouvrir leur travail quotidien comme une vocation chrétienne ; dans le premier et le quatrième chapitres, beaucoup plus importants pour le développement ultérieur de la pensée et de l'action œcuméniques, on essaie sérieusement de définir le ministère des laïcs et de voir ses implications dans le renouveau de la vie et des structures de l'Eglise. Ce second groupe de questions devint le principal objet de cette nouvelle création qu'était le *Département des laïcs.* Dans ses rencontres et publications, spécialement *La communauté des disséminés,* publié deux fois par an, ces questions furent étudiées et devinrent un levain en passe de transformer la pensée et les attitudes de beaucoup de leaders et membres de l'Eglise dans le monde entier. Le département effectua un travail véritablement aux dimensions du monde en s'efforçant de répondre au désir tout à fait spontané d'une nouvelle conception du ministère des laïcs et d'une nouvelle méthode de formation des laïcs dans les Eglises de presque

tous les continents et toutes les traditions. En même temps, il commença peu à peu à influencer la plupart des autres divisions et départements du *Conseil œcuménique des Eglises.* Dans tout cela, les Eglises d'Asie et d'Afrique ne jouèrent pas un petit rôle. Jamais depuis la Conférence d'Oxford en 1937, un rassemblement œcuménique n'avait été autant sous l'influence de laïcs éminents et autant sensibilisé à la lutte pour une nouvelle conception du rôle des laïcs, que l'assemblée d'inauguration de la Conférence chrétienne d'Asie orientale, à Kuala Lumpur, en 1959. Le fait que la réaffirmation de l'apostolat du laïc joue un rôle similaire de levain dans le renouveau contemporain de l'Eglise catholique romaine montre que la redécouverte des laïcs est intimement liée au mouvement œcuménique tout entier.

La troisième assemblée du *Conseil œcuménique des Eglises,* à New-Delhi, en 1961, le montre d'une façon remarquable. En jetant un regard en arrière sur les trois assemblées, H. Berkhof écrivait : « A Amsterdam, nous avons parlé du laïc ; à Evanston, il a obtenu sa propre section ; mais, à New-Delhi, le laïc a donné plus que jamais sa propre contribution et a révélé son assurance ». Pendant l'une des premières sessions du soir, trois laïcs ont parlé sur : « Le laïcat : l'Eglise dans le monde ». L'influence de leurs francs exposés et le levain de la nouvelle conception des laïcs apparaissent maintenant dans la plupart des documents de New-Delhi. Ce n'est pas un accident historique, car, depuis le commencement, il y a eu une étroite connection entre les trois principales idées-forces du mouvement œcuménique et la redécouverte des laïcs.

II. LA REDÉCOUVERTE DES LAICS DANS LES TROIS PRINCIPAUX COURANTS DU MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE

Le choix des trois sections de l'assemblée de New-Delhi — témoignage, service, unité — mit en évidence les trois

principaux courants du mouvement œcuménique : Dieu appelle son Eglise à se renouveler de telle sorte que sa vie tout entière soit un *témoignage* au Christ, la lumière du monde. Ce fut l'objet principal du mouvement missionnaire et de l'ancien *Conseil international des missions,* le premier courant œcuménique qui doit maintenant pénétrer le mouvement œcuménique tout entier. Dieu appelle aussi son Eglise à *servir* avec Christ, la lumière du monde. Ce second courant œcuménique, jusqu'à maintenant principalement exprimé dans l'ancien *Mouvement pour la vie et le travail* et dans les organismes du Conseil œcuménique qui s'occupent de l'aide mutuelle et du service dans le domaine social et politique, a depuis longtemps appuyé cette idée de service, qui doit maintenant pénétrer toute la vie de l'Eglise universelle. Finalement, Dieu appelle son Eglise à manifester son *unité* dans le Christ, la lumière du monde. C'est le point le plus important du troisième courant œcuménique, le *Mouvement pour foi et constitution,* qui doit être maintenant l'affaire de tous ceux qui participent au mouvement œcuménique. La redécouverte des laïcs s'est faite dans les trois courants originels et cela a aidé ces trois courants à confluer à New-Delhi. En parlant des influences et des circonstances qui conduisirent à l'intégration du *Conseil international des missions* dans le *Conseil œcuménique,* Lesslie Newbigin a dit, par exemple, à New-Delhi : « Peu de choses ont plus contribué à renforcer la compréhension de la tâche missionnaire de l'Eglise que le travail du département des laïcs ».

Le pionnier de l'*accentuation missionnaire* dans le mouvement œcuménique, John R. Mott avait déjà parlé avec passion en 1931, de la « libération des forces laïques de la chrétienté ». Mais à cette époque, cette voix prophétique n'obtint que peu d'écho dans les Eglises et les organismes missionnaires. C'est seulement vingt ans plus tard que la conférence du *Conseil international des missions,* à Willingen (1952), stipula : « Nous croyons que Dieu appelle son Eglise à exprimer sa mission non seulement par des missionnaires étrangers envoyés par les organismes, mais aussi par un flot de plus en plus grand de chrétiens laïcs, hommes et femmes, dans le monde des

affaires, de l'industrie et de la politique, qui agissent avec la conviction profonde que Dieu les appelle à témoigner pour lui dans le tout de leur vie ». Ce qui est de loin le plus important, cependant, c'est l'accent mis sur l'importance d'un laïcat adulte pour que l'Eglise entière devienne une communauté qui témoigne. Un des principaux points mentionné dans le travail préparatoire à Evanston consacré aux thèmes majeurs de l'évangélisation, est que « les laïcs sont les avant-postes de l'Eglise dans le monde. Le véritable évangéliste du vingtième siècle est le laïc formé qui porte témoignage ».

Cette ligne de pensée a été adoptée à Evanston et, depuis, elle s'exprime de plus en plus dans la littérature concernant l'évangélisation et les missions. Dans la section « témoignage », à New-Delhi, le rôle des laïcs fut exprimé de manière si forte et si unilatérale qu'il en surgit une discussion passionnée où de nombreux leaders ecclésiastiques exprimèrent leur crainte que, par l'accent mis sur le témoignage spontané de tout chrétien dans sa vie quotidienne, le ministère spécifique des ministres ordonnés et les activités d'évangélisation organisées ne soient sous-estimés. Le rapport final est plus nuancé, de son propre aveu plus équilibré que les premières rédactions. Il n'apprend rien de nouveau au sujet du témoignage des laïcs à des gens comme J. H. Oldham, H. Kraemer, ou ceux qui suivirent les discussions sur les laïcs depuis Amsterdam. Néanmoins, il exprime maintenant comme l'opinion d'un groupe représentatif de leaders ecclésiastiques ce qui, il y a seulement quelques années, aurait été considéré comme la déclaration dangereuse et déraisonnable d'un petit nombre : « Dans le témoignage communautaire, chaque chrétien a son rôle unique et irremplaçable à jouer, selon les dons que le Saint-Esprit lui a impartis »... « Il est évident que si le témoignage chrétien doit pénétrer dans tous les domaines où l'on travaille, il doit y être apporté par les laïcs. Eux seuls sont en mesure d'influencer dans un sens chrétien les réponses aux questions qui se posent dans le monde de l'industrie et du commerce, de la recherche scientifique et de l'organisation sociale, et dans toutes les autres activités qui constituent la vie quotidienne. Leurs

points de rencontre avec ce monde peuvent être autant d'occasions favorables au témoignage d'une Eglise vivante, placée au sein d'un monde en pleine activité »... « Le pasteur peut être utile dans la préparation d'une telle évangélisation. Il peut aider, par exemple, à faire comprendre la Bible et la doctrine ; mais il peut aussi discuter avec les laïcs et les écouter lorsqu'ils parlent de la situation réelle dans laquelle leur témoignage doit être rendu. Ensemble, pasteurs et laïcs parviendront à une compréhension de l'Evangile riche en conséquences pratiques pour la vie du monde moderne. Le pasteur n'essaiera pas de dire au laïc comment il doit rendre son témoignage ou faire son travail, car le laïc peut seul en connaître réellement la nature, mais la discussion du problème commun peut aider de façons diverses à clarifier la question et à stimuler le zèle par une meilleure connaissance ».

Comme nous l'avons dit plus haut, ce fut dans l'accent mis sur le *service* au sein du mouvement œcuménique, à l'occasion de la Conférence d'Oxford en 1937 et sous la direction de J.H. Oldham, que, pour la première fois, le problème des laïcs entra véritablement dans le vif de l'étude et l'action œcuméniques. Dans une grande mesure, ceci est dû au fait que, à Oxford, la réflexion ébauchée neuf ans plus tôt au sujet de l'émergence du sécularisme se poursuivait. En préparant l'assemblée de Jérusalem du *Conseil international des missions,* en 1928, J.R. Mott et J.H. Oldham se convainquirent que, à côté du Bouddhisme, de l'Indouisme, de l'Islam, etc., il fallait compter une autre « religion » qu'ils appelaient « le sécularisme ». On demanda à Rufus M. Jones d'écrire l'exposé préparatoire sur « la civilisation du siècle et la tâche chrétienne », qui « convainquit Oldham, à sa première lecture, que le véritable adversaire du christianisme en Orient n'était aucune des anciennes religions, mais le sécularisme. En conséquence il s'efforça d'en faire un thème principal à Jérusalem. L'attention constante qu'il lui accorda après 1928 fut en bonne partie déterminante pour l'amener au programme de la conférence de *Vie et Travail* à Oxford en 1939 » (W. R. Hogg). La lutte à ce sujet amena aussi Oldham tout droit à sa nou-

velle conception du double aspect de l'Eglise, comme « une société organisée spécifiquement pour le culte, l'enseignement, la prédication, et le ministère pastoral » et, d'autre part, comme une société d'hommes et de femmes auxquels a été donnée une nouvelle compréhension de la vie et qui ont subi un changement qui affecte toute leur conduite et leur manière d'agir, et qui doit colorer chaque action de leur vie ». Le clergé et le laïcat aussi avaient perdu de vue le second aspect et avaient de la sorte cléricalisé leur conception de l'Eglise. Donc, concluait Oldham à Oxford, nous devons maintenant « reconnaître que l'imprégnation de la vie sociale par les principes chrétiens ne peut se faire que par l'action de ceux qui participent à la conduite de ses affaires, qu'ils ne peuvent exercer cette responsabilité chrétienne qu'en tant que membres de l'Eglise, nourris par sa tradition, sa prédication et ses sacrements, instruits par son enseignement et soutenus par sa communauté et sa prière et que, pour cela, ils ont besoin d'une aide qui ne leur a pas été donnée jusqu'à présent ».

Ce fut encore Oldham qui dans la préparation de l'assemblée d'Amsterdam fit faire un pas de plus à la redécouverte des laïcs. Dans son article « une société responsable », il incluait le traitement d'un sujet qui avait déjà été soulevé pendant la première conférence mondiale de *Vie et Travail*, à Stockholm en 1925 : la question du travail et de la vocation. En vérité, tout discernement chrétien des besoins réels de ce monde, de leurs racines et de leurs remèdes, reste stérile jusqu'à ce que les chrétiens servent Dieu et leurs prochains dans leur travail quotidien et non pas seulement pendant leur temps libre dans quelques programmes ecclésiastiques d'action et de service social. Ceci implique que leurs attitudes quotidiennes, leurs décisions et leurs choix de chrétiens révèlent l'amour de Dieu. Depuis l'assemblée d'Evanston, ces questions fondamentales concernant le travail et la vocation, le discernement et la décision, la solidarité avec le monde liée au refus de se conformer à lui ont été largement discutées au *Secrétariat* et plus tard au *Département des laïcs*, tandis que les besoins actuels et les problèmes que les chrétiens rencontrent dans le monde

d'aujourd'hui étaient soulevés par d'autres organismes du *Conseil œcuménique des Eglises.* Il existe donc des liens étroits entre le travail, l'étude et les sections concernant les questions sociales, les affaires internationales et les relations entre les groupes. Souvent ce sont les mêmes personnes qui sont impliquées dans les deux lignes de recherche et d'action, et cette connection intime s'est manifestée spécialement dans l'étude du *Conseil œcuménique* sur « la responsabilité commune des chrétiens envers les régions de changement social rapide » qui aboutit à une demande urgente de renouvellement de la formation des laïcs en Asie, Afrique et Amérique latine.

On retrouva à New-Delhi ces deux courants sur le service dans le mouvement œcuménique. Après avoir parlé des principaux problèmes mondiaux qui sont un défi au service chrétien, le rapport se termine par un chapitre sur « Le service de l'Eglise ». Tandis que, traditionnellement, dans la plupart des Eglises et missions, l'accent principal est mis sur les activités et institutions communautaires de service, le chapitre commence en soulignant « la responsabilité individuelle et l'engagement ». « Précisément parce que les gouvernements prennent à leur charge un nombre toujours plus grand de services, nous reconnaissons l'immense signification de la participation de chaque chrétien au travail des œuvres laïques de service et des actions gouvernementales, en transformant ce qui pourrait être un service impersonnel en un vrai service personnel par une prise de conscience de la présence salvatrice du Christ »... « Cela requiert une compréhension plus profonde du rôle d'économe (*stewardship*) réalisé dans l'Eglise. Ce rôle d'économe ne devrait pas être étroitement limité, mais devrait être vu à la lumière de la consécration totale des dons de chacun à la gloire de Dieu, dans toutes les sphères de la vie. Plus que jamais, les Eglises doivent aider les laïcs à comprendre que leur travail journalier est le cadre où s'exerce leur responsabilité de serviteurs, et à les former en conséquence ».

La Commission *Foi et Constitution,* champion principal de l'accent mis sur l'*unité* dans le mouvement œcuménique, a été

sévèrement critiquée parce que, ni dans son recrutement ni dans ses travaux, elle ne semble avoir été consciente de la redécouverte des laïcs dans la vie de l'Eglise contemporaine, quoique le mouvement doive son origine et son développement dans une grande mesure, à un laïc américain, l'infatigable Robert Gardiner ! Nous allons le montrer dans ce paragraphe, cette critique n'est pas tout à fait justifiée ; cependant si on étudie les documents de *Foi et Constitution,* il est « frappant de découvrir que *Foi et Constitution,* réclamant à juste titre un nouvel effort pour une compréhension œcuménique du ministère de l'Eglise, ne pense avec évidence le ministère qu'en termes de clergé ou d'un corps de ministres ordonnés » (H. Kraemer). Il n'est donc pas étonnant que, dans l'ouvrage bien fait du chanoine Thils sur l'ecclésiologie du mouvement œcuménique — basé en grande partie sur les documents de *Foi et Constitution* et les rapports des sections sur l'unité — les laïcs ne soient mentionnés presque nulle part. Aussi longtemps qu'on a considéré que la tâche principale de *Foi et Constitution* était de comparer ce que les différentes Eglises enseignent traditionnellement au sujet du message chrétien, du ministère ordonné, des sacrements et de l'Eglise, il fallait s'attendre à cette absence de discussion théologique sur les laïcs, en raison du peu de réflexion théologique fait, en réalité, dans la plupart des traditions chrétiennes. Mais à la Conférence de Lund (1952), *Foi et Constitution* décida de dépasser ces études comparatives. La littérature sur les laïcs doit maintenant être prise en considération si *Foi et Constitution* veut réellement s'intéresser à l'ensemble de l'Eglise.

Le développement interne de *Foi et Constitution* avec des études telles que « la nature de l'Eglise », « Christ et l'Eglise », qui met l'accent sur le baptême, « le culte », « l'institutionalisme» (auxquelles des sociologues, des historiens et des hommes de loi ont fortement contribué) conduira la commission à sa propre découverte des laïcs qui eut lieu pendant la rencontre de la Commission en 1960. Le rapport de la section « Unité » de l'assemblée de New-Delhi va dans cette voie avec son insistance sur l'unité de « tous ceux qui sont *baptisés* en un même

lieu » ; qui *confessent* le Christ... et sont conduits à une *communauté pleinement engagée...* où le ministère et la qualité de *membre* sont reconnus par tous ». Le rapport reconnaît aussi le fait que « la vie sociale de tous les jours insère déjà les hommes dans des groupements divers : universitaires, professionnels, industriels, politiques, etc. Dans ces cadres naturels, il importe qu'une unité chrétienne rassemble ceux qui peuvent apprendre les uns des autres comment rendre leur témoignage dans ces structures. Ces groupes chrétiens s'informeront de la réflexion œcuménique sur la vocation des laïcs, car elle à son incidence sur l'unité de l'Eglise ; en effet, les divisions confessionnelles n'ont souvent plus de sens au niveau de ces groupements humains ». Il y a cependant encore la tendance à sauter par-dessus un accord œcuménique sur les laïcs supposé établi et résolu pour passer à un examen approfondi et unilatéral de la question ressentie comme réellement brûlante : le ministère ordonné. « Tous sont d'accord pour dire que le corps du Christ tout entier constitue un sacerdoce royal ; cependant, un des obstacles les plus graves sur le chemin de l'unité est la façon différente dont nous concevons la nature du ministère au sein du sacerdoce commun... L'établissement d'un ministère accepté par tous contribuerait dans une large mesure à résoudre les problèmes relatifs à la reconnaissance mutuelle des membres ». Cette dernière supposition ne pourrait-elle pas être retournée ? Par une étude œcuménique compréhensive sur ce qu'implique le sacerdoce du corps de tous les baptisés, nous jetterions les bases plus profondes et plus équilibrées d'une croissante reconnaissance mutuelle de la nature et de la tâche du ministère ordonné.

Il y a un commencement d'études œcuméniques de ce genre sur les laïcs par *Foi et Constitution.* Le rapport de la seconde conférence mondiale de *Foi et Constitution* (Edimbourg, 1937) dit clairement que le « ministère [ordonné] n'exclut pas mais présuppose le *sacerdoce royal,* auquel tous les chrétiens sont appelés en tant que rachetés par Jésus-Christ ». Sur un point, le rapport commençait même à expliquer ce que cela pouvait impliquer : « L'Esprit peut se mani-

fester par qui bon lui semble. L'appel à porter témoignage de l'Evangile et à déclarer la volonté de Dieu ne s'adresse pas seulement au ministre ordonné ; l'Eglise a grandement besoin des dons de prophétie et d'enseignement des laïcs, hommes et femmes ; et elle doit attendre et accueillir ces dons ». Mais tandis que, cette année-là, cette idée devenait essentielle à Oxford, un éminent ecclésiastique (Réformé) réagissait immédiatement à Edimbourg en disant : « La *prophétie* est une chose très dangereuse à admettre chez les laïcs... Je souhaite encourager l'activité des laïcs, mais non la prophétie » (M. Boegner). La section sur « Christ et son Eglise » dans le rapport de la Conférence de Lund est fondamentale pour l'étude œcuménique des laïcs, mais la conférence de Lund ne prit toutefois pas au sérieux l'avis donné par sa propre commission théologique sur « l'Eglise ». Parmi les quatre « courants théologiques qui peuvent être d'une grande importance pour notre pensée sur l'Eglise ou pour le développement de son unité », le premier mentionné est « les mouvements de laïcs », et les paragraphes décrivant ce premier courant sont sans aucun doute les meilleurs exposés œcuméniques au sujet des laïcs avant Evanston. Ces mouvements de laïcs sont présentés essentiellement comme « une réaffirmation de l'unité du *laïcat* et du *ministre*, constituant ensemble le *laos* ou peuple de Dieu, le sacerdoce royal de tous les croyants et du service de Dieu par l'Eglise dans le monde, s'affirmant largement dans et par le travail quotidien des hommes ». Le rapport en vient ensuite à l'accent mis sur l'apostolat des laïcs dans l'Eglise catholique romaine d'aujourd'hui et salue en lui une insistance «sur ce que Luther commença à développer avec l'idée de *Beruf* (vocation) et ce que Calvin suggéra avec le service de Dieu *per vocationem*, le travail actuel que nous faisons dans la profession à laquelle nous appartenons. Le protestantisme spécialement pendant et après l'*Aufklärung* n'a pas développé suffisamment ces idées, bien qu'il ait eu des prophètes isolés au XIX[e] siècle comme F. D. Maurice, un anglican, et R. W. Dale, un congrégationaliste, en Angleterre, A. S. Talma en Hollande ou Adolf Stöcker en Allemagne ». Le rapport mentionne alors les mou-

vements de laïcs et les instituts qui surgirent en Europe pendant et après la seconde guerre mondiale, ainsi que la contribution de J. H. Oldham : « Intéressés comme nous le sommes dans cette commission de *Foi et Constitution,* par la théologie de l'Eglise, nous accueillons ce ré-examen révolutionnaire, au plan de la vie et la pensée en même temps, de la nature de l'Eglise et de son témoignage dans le monde. Il y a là des possibilités nouvelles de comprendre la signification du *sacerdoce de tous les croyants,* de la relation entre *laïcat* et *ministère* dans le seul *laos,* et ainsi de la nature du ministère lui-même ». Le mouvement liturgique contemporain est signalé : « Une des idées communes à de nombreuses sections de ce mouvement est le lien qui existe entre le culte et la vie. Avec la redécouverte d'une conception plus ancienne du culte chrétien, le rôle du laïc dans l'action liturgique est révélé. L'assemblée n'est pas purement passive devant l'autel ou la chaire, et la part du peuple dans l'action liturgique exprime cette vérité que le culte est, pour une part, une offrande à Dieu par le Christ, de l'ensemble de la vie de la communauté. Tout ce que les membres de la paroisse ont fait durant toute la semaine et toute la vie communautaire dans laquelle leur travail a été accompli, tout ceci est offert à Dieu en pénitence et en prière, et la paroisse, par son union et sa communion avec le Christ, est renvoyée à nouveau dans le monde pour le servir dans sa vie quotidienne. Le sacrement est ainsi lié à la vie de toute l'humanité souffrante ». Finalement, cette commission de *Foi et Constitution* dit : « Cette tendance à une compréhension plus profonde et plus sérieuse de la vocation du laïc est pleine de promesses pour une théologie meilleure de l'Eglise. Nous l'accueillons tout en reconnaissant qu'elle pose une sérieuse question à beaucoup de nos façons de faire habituelles. Elle demande un approfondissement de la coopération entre théologiens et laïcs, car beaucoup de solutions ne seront jamais trouvées par ceux qui sont à l'abri des conflits et des décisions de la vie quotidienne dans la société moderne. Une théologie adéquate de l'Eglise doit être, en partie, le travail de ceux qui servent Dieu quotidiennement dans les luttes du monde ».

III. LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE : UN MOUVEMENT LAIC ?

On peut se demander si le mouvement œcuménique tout entier n'est pas un mouvement laïc et de renouveau tel qu'il est dit dans le document de *Foi et Constitution* cité plus haut. La réponse à cette question dépend de ce qu'on entend par *laïcat* et *mouvement laïc.* Quelles sont donc les principales assertions de la redécouverte œcuménique du laïcat ?

1. « Si l'on insiste davantage, depuis l'assemblée d'Amsterdam, sur le rôle des laïcs, ce n'est pas parce que l'on veut accorder à leur ministère une place et une importance plus grande dans l'Eglise ; ce n'est pas non plus un moyen de soulager des pasteurs surchargés et trop peu nombreux. Cette insistance sur le rôle des laïcs a jailli de la redécouverte de la vraie nature de l'Eglise comme peuple de Dieu » (Evanston). Deux malentendus sont rejetés : les mouvements laïcs ne sont pas des mouvements anticléricaux, luttant pour un meilleur statut du laïc dans l'Eglise. Une bonne doctrine du laïcat inclut plutôt qu'elle n'exclut une bonne doctrine du ministère ordonné. Les mouvements laïcs ne sont pas non plus de simples auxiliaires aidant les ministres ordonnés. C'est le contraire: « Le ministère ordonné [est] mis à part pour fortifier et enseigner, pour encourager et unir tous les différents témoins dans leurs multiples professions, et il est placé au cœur des activités multiples du monde ». La plénitude de tous les membres est soulignée. Nous devons « savoir que le laïc est vraiment le *laos,* c'est-à-dire le peuple de Dieu dans le monde, incluant naturellement ceux qui ont été ordonnés ». Cette large définition, qui rend le terme de laïcat virtuellement synonyme du terme Eglise, a ses difficultés. En fait, même dans la littérature du *Département des laïcs,* le terme est employé d'une façon plus spécifique, désignant soit ceux qui n'ont pas reçu une ordination spéciale et (ou) une formation théologique, ou, plus souvent, « les membres de l'Eglise, hommes et femmes, qui gagnent leur pain quotidien dans un travail séculier et qui consacrent la plus grande partie de leur temps à une occu-

pation *temporelle* ». La chose importante, cependant, est que la nature et la tâche des laïcs dans l'Eglise ne soient plus définies par comparaison avec celles d'un groupe spécial dans l'Eglise — le clergé ordonné, le théologien, le travailleur ecclésiastique professionnel — mais par une nouvelle évaluation de l'Eglise dans le monde. A Evanston on a dit que « les mots *le ministère des laïcs* expriment le privilège de l'Eglise tout entière de participer au ministère du Christ pour le monde ». Cela peut-il être dit aussi du mouvement œcuménique ? Ce mouvement, considéré dans ses conférences et ses comités, ne semble certainement pas représenter l'Eglise *tout entière,* mais principalement un groupe de leaders ecclésiastiques et de théologiens, principalement des hommes. Mais le mouvement œcuménique ne consiste pas purement et simplement en des conférences et des comités ! Il progresse probablement plus dans les camps œcuméniques de travail, dans la réalisation des projets de l'Aide inter-ecclésiastique et du service des réfugiés, partout où des chrétiens adorent, prient, étudient, servent et témoignent ensemble, dans les églises-maisons œcuméniques et dans les paroisses locales qui se découvrent membres de l'Eglise du Christ dans tous les lieux et tous les temps. On doit aussi rappeler que des impulsions décisives pour le développement du mouvement œcuménique provinrent de beaucoup de mouvements laïcs anciens tels que les *Unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles* (Y. M. C. A. et Y. W. C. A.) et, particulièrement la *Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants.* Ces mouvements et d'autres plus récents tels que les différentes espèces de *Kirchentag,* les centres laïcs, etc. ont encore à jouer un rôle de pionnier.

2. La seconde assertion importante est que les laïcs participent au ministère du Christ pour le monde non seulement lorsqu'ils sont rassemblés pour le culte et quand ils collaborent aux activités organisées par l'Eglise, mais non moins essentiellement quand ils sont disséminés au dehors dans tous les secteurs de la vie. C'était le but de la distinction faite par

J. H. Oldham entre les deux aspects de l'Eglise, distinction reprise par le document de *Foi et Constitution* sur l'Eglise cité plus haut, et diffusée largement plus tard par un texte adopté par le Comité central du *Conseil œcuménique des Eglises* en 1956 sur le « ministère des laïcs dans le monde ». En réaction contre la conception traditionnellement prévalante de l'Eglise, avec l'accent mis sur l'organisation, les activités et les édifices, l'insistance est maintenant quelquefois trop exclusive sur la présence des laïcs dans la structure et les institutions de la société profane. Cependant, l'intention de base est de retrouver le rythme nécessaire de l'Eglise qui est assemblée et envoyée. Ce n'est que par cette retraite et ce retour que l'Eglise peut atteindre sa pleine apostolicité qui implique non seulement qu'elle suive le Christ, en disciple, mais aussi qu'elle soit envoyée par le Christ pour prendre part à sa mission. De la sorte seulement peut s'accomplir le ministère sacerdotal de l'Eglise tout entière de présence devant Dieu pour le monde et de présence dans le monde comme agent de Dieu. Cette préoccupation de rassembler le peuple dans toute l'*oikouménè* afin de le fortifier et de l'envoyer témoigner et servir jusqu'aux extrémités du monde et à la fin des temps est certainement au cœur du mouvement œcuménique.

3. « Dieu fait à son peuple des dons très divers. L'une des vocations premières de l'Eglise servante est de découvrir et de développer ces dons pour le bien du monde » (New-Delhi). « Nous devons comprendre à nouveau les implications du fait que nous sommes tous baptisés. De même que le Christ est venu pour servir, tous les chrétiens doivent être des serviteurs de son dessein de salut, selon le don particulier de l'Esprit que chacun d'entre nous a reçu » (Evanston). Cette insistance sur les charismes promis à chaque baptisé et donnant à chacun son irremplaçable fonction dans le ministère du Christ est la troisième assertion fondamentale de la redécouverte œcuménique des laïcs. C'est une redécouverte de la nature charismatique de l'Eglise qui implique en même temps une nouvelle sensibilisation à la vie spontanée de l'Eglise et de ses membres,

à leur témoignage et service spontanés. La tâche des ministres ordonnés ne peut plus être d'engager les laïcs dans les activités ecclésiastiques préconçues et imposées, mais d'aider les laïcs charismatiques à entrer pleinement dans leur ministère charismatique à la fois dans le culte communautaire et le travail de l'Eglise et dans leur labeur quotidien à la maison et dans leur métier. W. A. Visser't Hooft a décrit un jour le *Conseil œcuménique* comme « essentiellement une tentative pour manifester l'économie des charismes ». Mais le mouvement œcuménique veut-il préserver cette spontanéité d'un mouvement où les charismes sont reconnus et obtiennent la possibilité de se développer pour le renouveau de la vie de l'Eglise ?

4. « Nous nous offrons à servir tous les hommes par amour », a solennellement affirmé devant Dieu l'assemblée de New-Delhi lors de son culte de clôture. Reconnaître qu'être chrétien dans et pour le monde signifie s'offrir soi-même (*Rom.*, 12, 1) est probablement la vérité la plus profonde qui se trouve dans la redécouverte œcuménique des laïcs. Etre le *laos* signifie abandonner toute auto-glorification et vivre par grâce. Devenir une *Eglise pleinement apostolique* signifie être pris dans le mouvement apostolique qui va de la communion avec Christ à la mission du Christ ; et le but de cette mission n'est pas de « cléricaliser » le monde mais de témoigner pour le Christ de telle façon que le monde puisse croire et que vienne le royaume de Dieu. Etre une *Eglise charismatique* signifie exister pour servir, parce qu'il appartient à la nature de tous les charismes de ne pas être utilisés pour l'auto-édification mais de se dépenser pour les autres. Et accomplir le *ministère sacerdotal* ne signifie rien de moins que le peuple sacerdotal « puisse être capable de prendre part à l'actuel ministère de grand prêtre exercé par le Christ, en s'offrant par amour et obéissance à Dieu dans l'amour et le service des hommes » (T. W. Manson). D'authentiques mouvements laïcs regardent au-delà du monde des Eglises et les entraînent dans le courant de l'amour de Dieu pour le monde. Il y a plusieurs affirmations dans le mouvement œcuménique qui parlent du

sacrifice de soi-même. Mais à ce sujet les Eglises et les chrétiens sont-ils prêts à écouter la lettre pastorale que leur adresse le message de New-Delhi : « La véritable lettre écrite au monde aujourd'hui ne consiste pas en paroles. Nous chrétiens, où que nous soyons, ne sommes-nous pas une lettre du Christ adressée au monde ? »

Le mouvement œcuménique peut être considéré de pas mal de points de vue. Mais il perd sa personnalité dès qu'il ne manifeste plus ces quatre traits d'un vrai mouvement laïc.

Institut œcuménique de Bossey

Hans-Ruedi WEBER

RÉNOVATION DU DIACONAT ?

Besoins, désirs et vocations

En cet automne 1963, les Pères du deuxième Concile du Vatican discutent du diaconat, et j'ai tout lieu de craindre que l'actualité qu'ils créent ne fasse de cette chronique avant même qu'elle ne paraisse, un document parfaitement « déphasé ».

Le débat, avouons-le, n'est pas de ceux qui ont passionné le public français[1]. Et pourtant ce n'est pas dans un climat de spéculations cérébrales ou de froids calculs stratégiques que s'est posée et qu'a muri la question de la rénovation d'un diaconat permanent. Des hommes jeunes, dans les années terribles de 1940-1945, réfugiés, dispersés, chrétiens privés de tout

---

1. Nous nous référerons dans cette chronique à quelques articles et livres récents : M.-D. EPAGNEUL, « Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui », dans *Nouvelle revue théologique,* 1957 ; P. WINNINGER, *Vers un renouveau du diaconat,* Desclée De Brouwer, 1958 ; J. HORNEF, *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive ?* Ed. du Cerf, 1960 ; J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise,* Desclée De Brouwer, 1960 ; W. SCHAMONI, *Ordonner diacres des pères de famille, Ibid.,* 1961 ; P. WINNINGER et J. HORNEF, « Le renouveau du diaconat », dans *Nouvelle revue théologique,* 1961 ; V.P. BRASSEL, « A married diaconat ? », dans *The Heythrop Journal,* 1962 ; J. HORNEF, « Renaissance du diaconat », dans *Paroisse et Mission* n° 18, 1963 ; J. CLÉMENT, « Le diaconat en Orient », *Ibid.*

Sous la direction de K. RAHNER et H. VORGRIMLER, 26 théologiens de différents pays ont rédigé un symposium : *Diacona in Christo,* Herder, 1962. Nous nous référerons également à ce gros volume allemand qui contient une très vaste bibliographie.

contact avec le sacerdoce, ont ressenti comme un manque dans l'Eglise cette absence des « antiques diaconies restées sans titulaires » (Winninger). La situation de leur pays, l'Allemagne, se stabilise ; ils s'engagent dans la « *Caritas-Verband* » (notre « Secours Catholique » en plus ample, matériellement et spirituellement plus soutenu), ils sont professeurs de religion dans les gymnases ; ils rentrent au séminaire de Bonn pour les auxiliaires permanents du clergé, et là, ils éprouvent le besoin d'une consécration qui définirait leur place dans la structure hiérarchique de l'Eglise, en même temps qu'elle leur infuserait les grâces de ce qu'ils regardent comme leur état. Une spiritualité diaconale, axée sur le « service », naît, précédant l'institution. En ces débuts fervents, les concepts ne sont pas toujours clairs ; ne parle-t-on pas, par exemple, de « diacres-laïcs » (vraie contradiction dans les termes !). Mais lorsque, dès 1948, le magistrat Joseph Hornef écrit des articles pour la restauration du diaconat, il sait de quoi il parle. Puis les ouvrages sur la question en langue allemande se multiplient à partir de 1953 (Schamoni, Hornef, Winninger, Rahner). Ils descendent en tant de détails et réglements concrets qu'ils nous laissent l'impression qu'on est à la veille d'une mise en place du nouvel organisme apostolique.

A ce moment l'Allemagne n'est pas seule à désirer des diacres permanents. Le clergé missionnaire s'interroge sur la manière de relancer le recrutement et le soutien spirituel du corps de ses catéchistes. L'Amérique du Sud se demande comment assurer un minimum de vie communautaire à ses paroisses sans prêtres. Un diaconat d'hommes mariés est peut-être une solution, se dit-on, sans se cacher toutefois de nombreuses difficultés (cf. Lépargneur pour le Brésil, Denis pour l'Afrique, D'Souza pour les Indes, van Bekkum pour l'Indonésie, etc.).

En France, des observateurs bien placés, comme le Père Epagneul et Mgr Rhodain, nous disent constater l'existence de vocations diaconales nombreuses, spécialement parmi les frères auxiliaires des nouveaux ordres religieux, les instituts séculiers, les séminaristes dépassés par l'ampleur de la vocation sacerdo-

tale. Or à ces vocations diaconales correspondent de nombreuses tâches dans nos paroisses comme dans les organismes diocésains. Pour être plus « prêtres », de nombreux pasteurs désireraient l'aide d'un diacre les déchargeant de besognes où ils n'ont point compétence. Signalons cependant que le clergé français, dans son effort pour regrouper les paroisses, ne souhaite pas particulièrement voir des diacres jouer le rôle de desservants dans les petites églises de campagne.

C'est en octobre 1957 que le magistère ecclésiastique prend pour la première fois en considération le souhait de si nombreux chrétiens. Répondant à la fois à un article du Père Epagneul et à un vœu émis au Congrès de Pastorale liturgique d'Assise[2], le pape Pie XII déclarait : « Nous savons qu'on pense actuellement à introduire un ordre du diaconat conçu comme fonction ecclésiastique indépendante du sacerdoce. L'idée, aujourd'hui du moins, n'est pas encore mûre ». En dépit de cette deuxième phrase réticente, le discours du saint Père était interprété par tous comme une invitation à étudier plus à fond la question, ce qui ne manqua pas d'être fait. Et le concile s'est tout naturellement emparé de la question, traitée dans le schéma « *de Ecclesia* ».

Rénovation d'une antique tradition : splendeur du sacerdoce et salut des âmes

En somme face à des besoins pastoraux actuels, les souhaits se sont portés, non vers une innovation absolue, mais vers une restauration. Cela n'a pas l'avantage de rassurer les esprits conservateurs qui ne craignent rien tant qu'il soit montré au peuple que les traditions vont et viennent. D'autre part on peut se demander s'il n'y a pas manque d'imagination à recourir au passé lointain pour sauver le présent ; comme le dit W. Schamoni : « Ce qui s'est montré utile pendant de nombreux siècles

---

2. Vœu émis par Mgr van Bekkum, évêque d'Indonésie, en septembre 1956.

ne se recommande pas nécessairement à notre temps » (cf. réflexions analogues du Père Clément : il craint que, sous prétexte de rénover, on ne crée, « une entité absolument nouvelle »).

Aussi les partisans du diaconat indépendant du sacerdoce évitent-ils de trop se placer sur le terrain de l'archéologie. Avec eux nous éviterons de faire l'inventaire de tout ce qui a été récemment écrit sur les diacres du passé, dans des études scripturaires (Colson), historiques (Doens), conciliaires (Croce exploitant un texte tridentin trop oublié, sur l'exercice effectif des différents ordres). En Orient nous nous attendrions à trouver, toujours vivante, la tradition d'un diaconat indépendant ; le Père Clément nous apprend, hélas, que cette tradition a plutôt du mal à se survivre tant dans l'Eglise orthodoxe que chez les « uniates ». Des variations du passé, qui a connu bien des sortes de diacres (desservants de petites églises et souvent prédécesseurs du prêtre, hauts personnages des administrations épiscopales, etc.), nous tirons la conclusion d'une grande liberté pour l'avenir. Et c'est tant mieux ; puisque les situations locales réclament des diacres éventuels des ministères et des genres de vie extrêmement différents.

Si l'histoire ne dit rien de très décisif pour la restauration du diaconat, encore moins parle-t-elle en sa défaveur. Et la théologie ne saurait à son tour rien dire contre. Il lui faudrait condamner ses propres sources. Le rôle du théologien se réduit ici à expliquer comment une institution liée au sacrement de l'ordre peut tour à tour dans l'histoire de l'Eglise voir se développer et se restreindre son autonomie. A vrai dire la tâche n'est ni bien difficile ni bien neuve ; depuis longtemps chacun sait que l'Eglise a reçu de son Seigneur le pouvoir d'ordre comme une richesse globale ; elle peut le conférer à des ministres soit en plénitude soit partiellement et reste libre de distinguer les degrés et de fixer les rites de transmission (Rahner). En stricte rigueur « la fonction de successeur d'apôtre est seule absolument requise » à la permanence du sacerdoce ministériel (Epagneul). Il est cependant utile et bon que ceux qui exercent

une fonction dérivant de ce sacerdoce soient habilités à l'exercer par une consécration.

Si donc du fait que ses fonctions n'ont plus besoin d'être accomplies par des ministres spécialisés un ordre inférieur perd son autonomie, l'Eglise ne souffre d'aucune diminution de son trésor spirituel. Ainsi quand le diaconat s'est trouvé, de la fin du Moyen Age à nos jours, pratiquement absorbé par la prêtrise, il n'en a pas pour autant « été dégradé et rabougri », selon l'expression de Schamoni. Ce genre de remarque aurait dû couper court à un certain lyrisme, hors de saison dans un débat objectif ; la beauté de l'Eglise, l'ampleur et la splendeur de son sacerdoce ne sont pas en cause ici, mais l'utilité et le service des âmes.

La théologie nous ramène donc à notre point de départ, je veux dire à une analyse de la situation actuelle. Exige-t-elle la réapparition du diacre autonome ? Oui, répondent, à peu près sans exception, les auteurs que nous avons lus. Tous s'indignent de voir d'une part des diacres enfermés dans nos séminaires, ne remplissant leurs fonctions que de manière factice[3] et d'autre part les fonctions historiquement diaconales exercées tant bien que mal en partie par des prêtres surchargés, en partie par des laïcs. Ce sont précisément ces derniers qui ressentent « le besoin de pleins pouvoirs spéciaux conférés par une ordination particulière » (K. Rudolf).

Cette présentation générale est convaincante ; encore s'agit-il de repérer avec justesse dans le monde actuel des fonctions, spécifiquement liées au sacerdoce ministériel, et concrètement capables d'organiser la vie de cet homme nouveau que sera (peut-être) le diacre de demain.

---

3. Ici ne pourrait-on se demander si les diacres de nos séminaires et maisons d'études ne pourraient pas être plus amplement et judicieusement utilisés.

Promotion ou recul du laïcat ?

Quel que soit son style de vie plus ouvert sans doute que celui du prêtre (ainsi du moins l'imagine-t-on), notre diacre sera résolument un clerc. Il aura des fonctions que le laïc ne peut remplir ou qu'il ne remplit que par subsidiarité et non sans une certaine gêne. Aussi n'entrera-t-il pas en concurrence avec les laïcs. Sur le plan des principes tous nos auteurs sont d'accord sur ce point.

Mais quand ils descendent dans le concret, certaines de leurs revendications pour la fonction diaconale laissent craindre un recul du laïcat. Ainsi pour plusieurs la direction des œuvres d'assistance est apanage diaconal. Voilà bien un archéologisme contestable ! Et plus contestables encore sont les raisons qui l'appuient : ces œuvres manifestent visiblement et organiquement la charité du Christ dans son Eglise. (Bien sûr ! Mais en quoi cette manifestation est-elle de l'ordre du sacerdoce ministériel ?). Nous lisons même chez Winninger cette curieuse citation : « La parabole du bon Samaritain est la définition de l'office diaconal ». Jusqu'à présent nous avions cru l'exemple du Samaritain héritage indivis de tous les baptisés ! On nous objectera peut-être le « service des tables » des diacres primitifs. A cela il faut répondre que le sixième chapitre des *Actes* (où le mot diacre d'ailleurs ne figure pas) ne saurait être pris pour le récit d'une institution canonique, fixant la fonction des nouveaux officiers. Il importe de plus de marquer l'étroit rapport entre les « tables » primitives et l'Eucharistie[4], rapports qu'on ne saurait faire revivre concrètement aujourd'hui. De toute

4. Colson s'appuyant sur l'analyse de l'Ecriture et des textes qumraniens voit ainsi la naissance de l'office diaconal dans la communauté apostolique : « Un jour vint où la diaconie des tables (« tables » à la fois eucharistiques et de repas commun) se différencia en deux services distincts : un service de présidents de l'offrande eucharistique réservé aux presbytres-épiscopes et un service plus matériel de préparation de l'offrande, consistant en la collecte des offrandes destinées à alimenter les tables et à être distribuées ».

Se souvenir aussi qu'on voit les premiers diacres — Etienne et Philippe — prêcher.

manière il serait fâcheux de donner aux laïcs l'impression qu'ils ont quelque infériorité dans l'ordre de la charité.

Plus généralement, le principe d'une consécration nécessaire pour tout service permanent dans l'Eglise n'est pas à absolutiser. Il faut d'abord se demander si tel ou tel service est ou non dérivé du pouvoir d'ordre. L'institution du diaconat marquera vite un recul du laïcat, si elle n'est pas rigoureusement pensée comme participation au sacerdoce, ou, selon les termes de Schamoni, « pouvoir d'ordre conféré en vue de l'édification du corps mystique, marquant une différence essentielle d'avec l'apostolat des laïcs ».

Ceci dit, on ne saurait que bien voir le futur diacre occupé à l'enseignement religieux et à la catéchèse, ce que désirent nos auteurs. Nous aimerions seulement qu'il soit précisé que les laïcs ne seront pas éliminés de ces secteurs : c'est là, ces dernières années, qu'ils ont pris au maximum conscience qu'eux aussi sont d'Eglise.

Afin de recommander le diaconat à notre attention, Hornef appuie sur les difficultés de l'Eglise à l'heure présente, en particulier sur un certain plafonnement de l'action catholique. Nous ne voulons pas ici discuter du fait. Mais, si fait il y a, il ne doit qu'inciter à faire mieux avec les meilleurs laïcs, non pas à cléricaliser encore plus notre action. D'autres auteurs, plus optimistes, envisagent une réussite de l'action des laïcs ; et alors selon eux, elle aboutira à des vocations diaconales. Ils posent là une certaine nécessité. D'après Winninger, par exemple, on se demande si une action catholique qui n'aboutirait pas à des minorés et à des diacres ne serait pas « un arbre dont les fruits ne mûriraient jamais ». Cette vue des choses, alors même qu'on recherche une promotion du laïcat, est bien fâcheusement cléricale.

Nous nous permettons d'insister : nous ne sommes pas contre la rénovation du diaconat, loin de là. Cependant l'espoir d'un monde bien cléricalement organisé, l'illusion aussi d'avoir des auxiliaires du prêtre faisant ce que font les laïcs, mais « en

mieux », risquent d'être pour la nouvelle institution un péché d'origine pesant lourd sur ses futurs développements. Ceci dit, le diaconat, bien compris, rendra d'utiles services aux mouvements laïcs : une culture religieuse plus adaptée, un sens plus concret de la pénétration de l'Evangile dans la vie familiale et professionnelle pourraient être mieux insinués par des diacres mariés, ou du moins de façon plus expérimentale, que par le clergé actuel. Et n'oublions pas l'exemple donné par ces hommes qui accepteront de vouer leur vie à un service d'Eglise dans la plus stricte humilité. Ces diacres futurs, W. Schamoni les voit déjà, d'après ceux qui, dès maintenant, se sentent une vocation diaconale, « le cœur disponible, prêts à faire en tout la volonté de Dieu, à travailler pour l'Amour crucifié et à souffrir, à servir Dieu comme diacre dans la mesure où leurs devoirs familiaux et professionnels le permettent ».

Le diacre et la solitude du prêtre

Le diacre est à voir comme très intimement associé à l'œuvre pastorale du curé, plus rarement à celle de l'évêque ou à quelque établissement ecclésiastique. La prédication - ou peut-être mieux la simple exhortation - l'enseignement religieux, l'office liturgique seront ses tâches propres. Il est, à sa manière, ministre de la Parole et du sacrement ; les rites de son ordination le rappellent explicitement (cf. Brassel, Kleinheyer, Schamoni).

La collaboration de ce nouveau venu avec le clergé paroissial ne manquera pas de poser des problèmes, mais dont on peut bien dire qu'ils ne seront pas insolubles. En gros, le prêtre, soulagé et moins seul, aura surtout à se réjouir de la présence du diacre. Il se demandera plutôt comment en trouver un (cf. Hornef).

Tous nos auteurs sont sensibles, justement sensibles, au drame de l'Eglise actuelle, trop coupée du monde, dont le sacerdoce en particulier atteint difficilement les masses. Le prêtre de nos jours, disent-ils, a besoin « d'un pont » qui le joigne au

laïcat. Ils estiment que le diacre sera ce pont. On voit bien pourquoi : le diacre vivra davantage comme tout le monde, au dernier degré de la hiérarchie, il intimidera moins, tandis que par ailleurs il participera comme le prêtre à l'« unique sacerdoce ». Je me méfie pourtant pas mal de cette vue du diacre-pont. D'abord il nous faudra bientôt trop de ponts : n'oublions pas que le prêtre est déjà un pont, selon une vue bien classique, et rien ne dit que le diacre à son tour ne sente le besoin de nouveaux joints entre lui et la foule des fidèles, et ainsi de suite! Plus sérieusement, le diaconat ne paraît pas un remède proportionné au mal à guérir ; nos auteurs ne se font d'ailleurs pas d'illusion sur ce point. Mais un remède insuffisant est toujours dangereux : il laisse croire qu'on a fait ce qu'il fallait contre le mal. Dans notre cas, je crains que l'institution diaconale pousse le prêtre à se résigner à sa coupure d'avec le monde d'aujourd'hui. N'a-t-il pas le diacre sur qui se remettre du soin d'être un contemporain des hommes ? Ce danger n'est pas illusoire, d'autant qu'une certaine littérature nous a trop habitués à situer le prêtre hors du monde des hommes, en raison même de sa fonction. Parmi les promoteurs du diaconat, certains paraissent l'admettre. Le fait s'érige indûment en norme. Ainsi nous lisons chez Hornef : « Le prêtre s'isole du peuple pour appartenir à Dieu. Malheureusement avec le temps, cette attitude a abouti à une séparation. Il sera plus facile au diacre de conserver le contact avec le peuple ». Nous le souhaitons également, mais non sans ajouter cet autre souhait que l'apparition du diacre ne soit pas le renforcement de l'isolement sacerdotal, si contraire à la mission de l'Eglise.

Très souvent la même réalité peut donner des résultats contradictoires, les meilleurs et les pires. Ainsi en est-il du diaconat : selon qu'on y prendra plus ou moins bien garde, il sera multiplication et assouplissement des échanges, ou à l'inverse cloisonnement accru.

Des pères de famille ordonnés diacres ?

De tous les problèmes que pose le diacre, aucun ne soulève

plus de discussions que son mariage éventuel. Nul ne s'en étonnera.

Le mariage des diacres, ou plus exactement l'admission à cet ordre de pères de famille, a des adversaires résolus. Ils craignent pour le présent une raréfaction des vocations sacerdotales, pour l'avenir la suppression du célibat ecclésiastique. Ces objections viennent le plus souvent d'adversaires purs et simples de la rénovation du diaconat.

Certains partisans (Epagneul, Schamoni un moment), craignant de voir échouer l'ensemble du projet en raison de ces craintes autour du mariage des diacres, évitent de trop se prononcer et établissent l'utilité de diacres célibataires. D'autre part ils se portent garants de la possibilité de leur recrutement.

Mais la plupart, les missionnaires surtout, estiment au contraire que « l'état célibataire ne convient pas aux diacres dans les pays où leur ministère serait le plus nécessaire et n'attirerait guère de candidats » (D' Souza d'après Winninger et Hornef). Pour nos auteurs le diaconat étant une vocation bien spéciale, on n'a pas lieu de craindre qu'il fasse figure d'un choix face au sacerdoce. Enfin ils dépeignent comme une richesse accrue de l'état clérical cette coexistence d'un clergé généreux par le renoncement au mariage et d'un clergé généreux par son engagement dans la vie familiale. Le service paroissial recevrait le concours de l'épouse du diacre que Schamoni verrait spécialisée dans les œuvres de charité concrète. Tout l'effort fait depuis quelques décades pour mettre en forme une spiritualité conjugale trouverait dans le mariage du diacre sa consécration et une garantie de persévérance. Comme on le voit les avantages ne manquent pas et il ne s'agit pas seulement de céder aux circonstances.

Adversaires comme partisans évitent que soit posé dans son ensemble le délicat problème du célibat ecclésiastique. Quoiqu'on pense là-dessus, on regrettera cette fâcheuse tendance à fuir les questions dès qu'on les sent trop irritantes.

Le diaconat pose bien d'autres questions concrètes. Sera-t-il un diaconat à « plein temps », et donc rétribué (Winninger) ou bien un diaconat « à temps limité », laissant place à un métier profane? Sagement beaucoup pensent que chaque pays pourrait avoir sa propre formule : les diacres catéchistes de mission auraient, par exemple, une vie toute dévouée à la tâche d'Eglise, tandis que d'autres diacres apparaîtraient surtout pour l'office liturgique du dimanche (W. Schamoni étudie longuement plusieurs types de vie diaconale).

On n'a pas manqué aussi d'aborder la question de la formation des futurs ministres. Sur ce point également, admettre une grande diversité semble sagesse. Quelques bonnes sessions et une retraite prolongée pourraient suffire en certains cas. Par contre les études d'un diacre destiné à l'enseignement religieux de lycéens devraient être tout aussi poussées que celles d'un prêtre. Des instituts spécialisés sont projetés par les uns, tandis que d'autres aimeraient mieux voir nos séminaires s'ouvrir à tous les futurs clercs, dont souvent la vocation se différencierait en cours de formation (W. Schamoni).



Les promoteurs d'une restauration du diaconat aiment à se prévaloir de la courte parabole du père de famille tirant de son trésor « du vieux et du neuf ». L'antique diaconat, pour revivre utilement de nos jours, a besoin d'un esprit neuf. Les auteurs que nous avons fait parler ici n'ont pas manqué de hardiesse. Les critiques que nous nous sommes permis de leur adresser ne sont que pour provoquer à plus de hardiesse encore.

Régis-Claude GEREST, o. p.

SIGNIFICATION ECCLÉSIALE DU LAICAT

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale, il a été beaucoup écrit, et souvent d'excellentes choses, sur le laïcat dans l'Eglise. L'Ecriture, l'histoire, la liturgie, le droit canon, la théologie ont été mises à contribution : pas un seul secteur, semble-t-il, de la vie et de la réflexion dans l'Eglise qui n'ait été ausculté, et qui n'ait été convié de répondre aux questions suivantes : « Qu'est-ce qu'un laïc et quelle est sa fonction dans l'Eglise ? ». On comprend qu'Henri Fesquet ait pu écrire dans *Le Monde* du 17 octobre 1963 : « C'est devenu une banalité de dire que l'heure des laïcs a sonné dans l'Eglise ». Il ajoute avec non moins de raison : « Ce n'en est pas une que le Concile traite ce problème à fond. En effet si la doctrine du laïcat est déjà largement construite en privé par des théologiens d'avant-garde, si les quatre derniers papes ont ouvert occasionnellement des portes, une doctrine cohérente et complète des droits et des devoirs des laïcs dans l'Eglise fait officiellement défaut ».

Que sera cette doctrine cohérente ? La discussion conciliaire du schéma sur les laïcs ne permet pas d'en définir les grands axes ; tout au plus peut-on deviner ce qu'elle ne sera pas. Les critiques du Cardinal Ruffini à l'égard du schéma sont révélatrices de la voie dans laquelle ne s'engageront pas les Pères : elles ont le mérite de dire clairement ce qui est le plus opposé à la conscience pastorale la plus avertie de la mentalité des laïcs prenant au sérieux leur foi baptismale. Que déplore le Cardinal Ruffini dans le schéma proposé ? Le peu de vigueur dans la distinction entre la mission confiée aux laïcs et la mission confiée aux apôtres ; le droit donné aux laïcs et parfois le devoir imposé de dire ce qu'ils pensent dans l'Eglise ; l'affir-

mation d'une fraternité dans la foi entre le laïcat et la hiérarchie, sans rappel vigoureux que la hiérarchie commande et le laïc obéit ; l'insistance sur le sens surnaturel du laïc sans souligner qu'il est le produit de l'activité infaillible de la hiérarchie ; la prétention que le baptême suffit à établir dans la condition de laïc au sein de l'Eglise. Le Cardinal Ruffini expose donc d'une façon abrupte les réticences d'une part de l'opinion cléricale devant les inconnues auxquelles l'introduction du laïcat risque de conduire l'Eglise.

Le Cardinal Ruffini, ce nous semble, défend une cause perdue. Il est sans doute peu d'évêques et de pasteurs, soucieux de faire droit aux aspirations légitimes du laïcat, et dont il n'est pas interdit de penser qu'elles s'accordent aux inspirations de l'Esprit dans le gouvernement de l'Eglise, qui ne voient dans la « déclérицalisation » de l'Eglise une tâche urgente. « Chaque chrétien, écrit H. Fesquet dans l'article cité plus haut, doit savoir comment contribuer activement à édifier l'Eglise. Il doit connaître la nature de sa relation avec la hiérarchie, la valeur exacte de ses tâches prétendues profanes, qu'il est seul à remplir en tant qu'époux chargé de famille et responsable de la construction spirituelle et matérielle du monde, qui est le champ d'action même de l'Eglise. Il ne suffit pas de dire que la vision simpliste et paternaliste du laïc considéré dans sa seule relation d'obéissance au clergé est complètement dépassée. Encore faut-il la remplacer par une autre qui soit solidement charpentée ».

A vrai dire, l'élaboration d'une doctrine du laïcat requiert une ecclésiologie dans laquelle le laïcat ait, comme laïcat et non par quelque autre titre surajouté, une signification chrétienne. La définition du rôle spécifique du laïcat pose donc des problèmes d'ordre général, et qui ne vont pas sans soulever quelques questions épineuses à l'endroit de la mission de l'Eglise dans le monde, du rôle de la hiérarchie, du sacerdoce, et des formes organisées de l'apostolat laïc. Rendons hommage au Cardinal Ruffini : ne voulant pas abandonner la structure socio-historique actuelle de l'Eglise qu'il juge être l'expression de son mystère éternel, il récuse le bien-fondé des droits et des

devoirs apparemment nouveaux des laïcs. De tels droits n'ont pour lui de signification effective que dans une autre définition de l'Eglise. Il n'est pas question d'accommodement : il s'agit d'une réinterprétation radicale des concepts théologiques utilisés dans l'ecclésiologie dite traditionnelle. Adhérant sciemment à cette ecclésiologie, le Cardinal Ruffini rejette ce qu'il sait en être la destruction.

S'irriter contre une position qui paraît contredire les aspirations les plus communes et les plus authentiques des laïcs croyants ne sert de rien si, par ailleurs, on ne montre que ces aspirations, loin d'être une mise en question de l'Eglise du Christ, correspondent au contraire à un aspect latent du mystère de l'Eglise ; les formes de civilisation qu'elle a jusqu'à présent traversées ne lui ont pas permis de le mettre en lumière.

Notre intention n'est nullement de présenter une théologie exhaustive du laïcat. Nous voudrions bien plus simplement et modestement dégager la signification ecclésiale de la prise au sérieux du laïcat qui se fait jour soit dans la doctrine, soit dans le comportement pastoral. Ce n'est pas là, ce nous semble, un fait que l'on puisse récuser comme l'expression d'un énervement passagé : la situation historique actuelle qui explique l'émergence d'un laïcat refusant d'être jugé comme une force semi chrétienne et comme parent pauvre de l'Eglise permet à l'Eglise d'accéder consciemment à une de ses richesses jusqu'ici voilées.

C'est donc cette situation nouvelle que nous évoquerons en premier lieu d'une façon nécessairement schématique. Puis nous signalerons la manière dont à l'origine de l'Action catholique le laïcat acquit part active dans l'Eglise, en montrant combien l'intuition a dépassé l'occasion. Nous indiquerons en troisième lieu quelle forme d'ecclésiologie postule la réalisation effective de l'intuition née sous la pression des événements. Enfin nous suggérerons quelques conséquences pour la vie quotidienne de l'Eglise de la signification vraiment chrétienne de la vie laïque.

***

Il est désormais devenu banal d'écrire que le monde a acquis la certitude qu'il avait en lui-même signification, sans qu'il y ait lieu de faire appel à un au-delà. L'aventure humaine collective apparaît aujourd'hui, si précaire qu'en soient les réalisations positives et leur avenir, avoir réellement un sens. Qu'on songe aux expressions littéraires et artistiques, à la recherche scientifique, à la mondialisation de l'organisation politique, aux espoirs non illusoires d'amélioration effective des conditions sociales, tout est mouvement, effort, construction : l'homme a le pouvoir de rendre l'univers habitable, et enfin libéré de la passivité antique à l'égard d'un destin extérieur, il crée son avenir. Sans doute, notre époque a-t-elle davantage conscience de ses limites que le dix-neuvième siècle. Mais celles-ci, loin d'être un obstacle au bon usage de la science et de la technique, en sont un des stimulants : ce n'est pas un malin génie, qu'on le nomme dialectique ou providence, qui assure le progrès, c'est l'homme prenant au sérieux ses propres possibilités et sa liberté. Du réseau infiniment complexe des relations qu'a suscitées l'activité humaine au cours de l'histoire, et de l'évolution apparemment progressive de celle-ci, nos contemporains s'estiment fondés à dégager un axe d'intelligibilité : l'émergence de l'humain.

Sans doute cette émergence est-elle toujours menacée : Paul Valéry n'a-t-il pas écrit que « les civilisations sont mortelles » ? Les échecs, les lenteurs, les reprises, ne brisent pas le « sens de la marche » : ils soulignent, au contraire, qu'il est de nature telle qu'il est inutile de le chercher en dehors de la condition précaire de l'humanité. La grandeur humaine ne serait-elle pas la volonté toujours recommencée de faire naître l'humain ?

Ainsi le sens qui s'inscrit dans l'histoire résulte de l'effort collectif des hommes : il n'est pas donné dans un au-delà de ce monde, il n'est pas défini dans un modèle éternel, il s'invente modestement dans la lutte quotidienne, et l'exaltation que nos contemporains éprouvent dans ce combat s'enracine dans la conscience qu'enfin ils n'ont pas à copier ou à reproduire ce

qui existe au ciel éternel ou ce qui fut dans le passé, mais qu'ils créent un avenir, mortel comme leur présent, mais dont nul ne décidera la force sinon eux-mêmes. Les recherches de l'art moderne et de la littérature contemporaine qui visent à libérer de toute forme prédéfinie, expriment cette orientation de la sensibilité actuelle. Ce n'est pas l'une des moindres causes du dynamisme moderne que se savoir collectivement responsables du monde au point que celui-ci sombrerait dans l'insignifiance si la tension créatrice de l'homme contemporain se relâchait.

Il n'existe pas une « essence » toute faite de l'homme quelque part dans un arrière-monde, un modèle déjà élaboré de la société humaine : le destin de l'homme est de n'avoir point de visage et d'être ainsi contraint par ce manque de se façonner. L'humanité n'est pas autre que le résultat de son action collective, et tant que l'histoire ne sera pas achevée, elle n'aura acquis aucun visage définitif. Prendre le monde au sérieux, c'est se reconnaître responsable, pour une part, du visage collectif que se crée l'humanité. Et c'est dans l'activité, qu'elle soit poésie, littérature, art, philosophie, technique, science ; c'est dans l'affrontement entre les formes multiples de cultures et de civilisations ; c'est dans les tensions sociales ou politiques, que s'ébauche une humanité dont le seul impératif est la volonté ferme de ne s'avouer jamais « achevée, finie, parfaite ».

Etre dans le monde a donc un sens. Sans doute est-ce là l'opinion de la majorité, si on en juge par le vocabulaire. Ainsi l'usage massif du mot « engagement ». Il y a quelques années, le *Petit Larousse* le définissait : « Petit combat d'arrière-garde entre corps séparés ». Il a cru nécessaire d'ajouter dans ses dernières éditions : « Prendre activement part à la vie politique ». En fait le sens courant dit davantage, car il véhicule un jugement de valeur : l'engagement à l'élaboration de l'histoire collective et à la construction de la cité terrestre est ce par quoi l'homme se réalise comme humain. L'engagement n'est donc pas facultatif : il est la condition nécessaire pour que l'individu accède à sa destinée d'homme libre. Un salut religieux qui ferait abstraction de cette sensibilité actuelle à l'en-

gagement risquerait fort de paraître extrinsèque aux requêtes de l'homme contemporain.

On comprend dès lors que dans ce contexte le P. Congar ait proposé, parmi d'autres, une définition descriptive du laïc qui inclut la prise au sérieux du monde. « Un laïc, écrit-il dans *Jalons pour une théologie du laïcat* (p. 45), est un homme pour qui les choses existent ; pour qui leur vérité n'est pas comme engloutie et abolie par une référence supérieure. Car, pour lui, chrétiennement parlant, ce qu'il s'agit de référer à l'Absolu, c'est la réalité même des éléments de ce monde dont la figure passe ».

Le laïc serait donc celui pour lequel l'affirmation de l'Absolu religieux passe nécessairement par la médiation des choses humaines : il choisit de vivre sa foi et de s'intégrer activement à la communauté ecclésiale, non pas malgré son existence dans le monde, mais à partir de cette existence même. La recherche de Dieu et la communion au Christ ne sauraient se réaliser dans la négation ou seulement la mise entre parenthèses du sens immanent qu'il découvre à son existence mondaine. Ainsi le laïc tient pour un *a priori* de sa situation que l'action mondaine, l'existence temporelle sont susceptibles de signification chrétienne sans la substitution malhonnête d'une intention étrangère qui ferait de cette action ou de cette existence une utilité ou un instrument.

En conséquence, le laïc refuse que les catégories scripturaires de « monde » et de « péché » délimitent un domaine sociologique, objet possible d'expérience. Il ne saurait faire sienne une « spiritualité de la fuite du monde », au sens où elle inclurait une séparation d'avec ce monde. Ce n'est pas malgré la profession, la vie politique, l'activité sociale, l'amour humain, la culture, l'expression littéraire et artistique que l'homme s'ouvre à Dieu. « Qu'importe la terre à celui qui possède le ciel, disait Saint Pierre Chrysologue ; qu'importent les réalités humaines pour celui qui dès à présent expérimente les réalités divines ». Si une telle doctrine est vraie, l'existence temporelle n'est susceptible d'aucune signification chrétienne,

et le laïc ne sera toujours qu'un chrétien qui a refusé d'épouser le dynamisme de sa foi : il serait l'homme de la compromission. L'accession du laïcat à la conscience d'être une forme de vie nécessaire à la mission de l'Eglise, exige de l'Eglise qu'elle définisse cette mission de telle sorte que, concrètement, et non pas seulement dans l'ordre de l'abstraction doctrinale, les espérances, les requêtes, les recherches, les échecs de l'humanité contemporaine rencontrent en elle la plus profonde résonance et une complicité active. L'émergence d'un laïcat chrétien a donc une signification ecclésiale : elle oblige l'Eglise à se redéfinir par rapport au monde et à s'affronter en pleine loyauté et honnêteté au sens que les libertés collectives donnent à l'histoire humaine. On comprend l'extrême importance pour l'avenir de l'Eglise des recherches entreprises, notamment au Concile, pour donner au laïcat dans l'Eglise un statut qui respecte sa situation propre. Ce projet est d'autant plus difficile à réaliser que l'éveil du laïcat à sa responsabilité dans l'Eglise s'est produit en une telle occasion que celle-ci a dérobé à un grand nombre l'intuition authentique qui en était finalement la cause. C'est cette accession historique du laïcat à une responsabilité active dans l'Eglise qu'il nous faut maintenant évoquer.

*
* *

Il serait faux et injuste de penser que le laïcat n'eut avant le XXe siècle aucune part active à la mission de l'Eglise. Cependant celle-ci s'exerçant dans un contexte de chrétienté, et souvent au sein de spiritualités de fuite du monde, ne revêtait pas la signification qui tendit à se faire jour à partir du XIXe siècle. C'est au cours du siècle dernier que s'élaborèrent les premières formes d'un laïcat actif et apostolique. En effet, certains milieux laïcs profondément croyants avaient pris conscience de la déchristianisation : ils s'efforcèrent d'y pallier de manières fort diverses. Les plus connus sont ceux qui créèrent le « catholicisme social », dont M. Duroselle, dans un très beau livre, a écrit l'histoire de 1822 à 1870. « Peu nombreux, mal soutenus par la masse des catholiques de France », ces laïcs

n'ont pas réussi à susciter un mouvement qui amenât l'Eglise de France à envisager loyalement et courageusement les problèmes sociaux que posait alors l'essor de l'industrie. Individus isolés ou groupes restreints, « étrangers à la classe ouvrière, ignorés de la masse catholique et de l'épiscopat, suspectés ou honnis par *L'Univers,* travaillant en ordre dispersé, insuffisament informés sur la science écoomique » (*op. cit.,* p. 710), ils sont restés en marge de l'Eglise d'alors. Leur travail ne fut pas sans fruit : peut-être a-t-il ouvert la voie à l'appel des papes de la fin du XIX[e] et du XX[e] siècle engageant les laïcs à ne pas demeurer oisifs dans la cité et dans l'Eglise.

Toutefois, il faut bien le reconnaître, ce n'est que dans la première moitié du XX[e] siècle, sous l'influence de fortes personnalités comme Pie XI et l'abbé Cardijn, que les laïcs furent officiellement appelés à prendre part active à la mission de l'Eglise. De quelques individus isolés qui avaient pris au sérieux leur foi dans sa relation avec les réalités de ce monde, notamment au plan de l'organisation de la justice sociale, on passa à un mouvement général qui, dans la J.O.C. principalement, prit une telle ampleur qu'on crut, trop précipitamment sans doute, à une véritable rechristianisation du monde.

Lorsque le pape Pie XI lança l'Action Catholique, ce fut en effet sous le coup de la conscience qu'il avait de la déchristianisation et du manque de clergé. Après la guerre de 1914-1918, les progrès de la déchristianisation apparurent suffisamment pour que le Siège apostolique sentît qu'il appartenait à sa charge pastorale de trouver un remède pour faire face à une telle situation. Le signe le plus manifeste pour Rome de l'éloignement de l'Eglise était la diminution croissante des vocations sacerdotales. C'est dans cette perspective qu'il faut lire le texte suivant souvent cité :

> « Vous savez en quels temps nous vivons et vous entendez ce qu'ils réclament pour ainsi dire à haute voix. D'une part, nous voyons que la société humaine n'a été que trop dépouillée de l'esprit chrétien, qu'a remplacé ordinairement une vie proprement païenne... D'autre part, nous sommes profondément peiné de constater qu'en beaucoup d'endroits

le clergé ne peut suffire aux besoins de notre temps, soit à cause de son effectif excessivement restreint en certaines contrées, soit parce qu'il ne peut atteindre certaines classes de citoyens dont il lui est interdit d'approcher et qui restent étrangers aux conseils et aux préceptes de l'Evangile. C'est pourquoi il est absolument nécessaire que les laïcs ne mènent pas une vie oisive, mais qu'unis à la hiérarchie ecclésiastique et dévoués à ses ordres, ils prennent part au combat sacré et lui offrent leurs services » (Pie XI, Lettre *Laetus sane*).

C'est donc sous la pression de causes diverses, dont la moindre n'est pas le manque de clergé, que jaillit l'idée d'associer le laïcat à l'apostolat de la hiérarchie, à la mission de la hiérarchie. Ainsi le laïc aura-t-il l'honneur de participer à une mission qui de soi n'est pas la sienne, et sera-t-il élevé au-dessus du niveau de sa propre condition. Le « mandat » qui suscitera plus tard tant de discussions sur sa véritable portée ou signification est la transmission au laïcat, pour la faire sienne, d'une mission qui appartient en propre à la hiérarchie. Pie XI pensait ainsi remédier à la pénurie de clergé, mais en même temps faire émerger une idée neuve : les apôtres seront pris dans le milieu même où ils exerceront leur mandat. De la pénurie de clercs naquit l'idée que l'existence dans le monde n'était pas sans signification pour l'Eglise. Cette idée apparaît à peine dans les premiers documents ; elle sera pleinement mise en valeur par Pie XII dans son discours sur l'Apostolat des laïcs. Mais cette idée est l'intuition juste et pour l'époque quasi révolutionnaire de l'Action Catholique : la seule, à notre avis, qui franchira les siècles. Exprimons en clair cette intuition : le prêtre ne peut plus accomplir sa mission d'annonce de l'Evangile, non seulement du fait de la médiocrité de ses effectifs, mais aussi de par la séparation d'avec le monde à laquelle le contraint son état : il ne peut être ni ouvrier avec les ouvriers, ni paysan avec les paysans. N'étant l'homme d'aucun milieu, n'ayant aucun souci familial, n'ayant pas de profession, il se veut l'homme de tous les milieux, de toutes les professions ; il risque cependant par cette universalité abstraite de n'avoir l'audience de personne, et la religion dont il est encore auprès de beaucoup, croyants ou incroyants, le

représentant qualifié, risque à la longue de participer de l'abstraction de l'état sacerdotal à l'égard de tous les milieux.

Il n'en allait pas de même du laïc : vivant avec ses collègues, ouvriers, paysans, professions libérales, partageant les mêmes soucis et angoisses qu'eux, que ce soit au plan du métier, de la famille ou de la politique économique, luttant pour la même justice dans la cité, il peut, pensait-on, être auprès de ses camarades l'apôtre de l'Evangile. Ainsi, là où la hiérarchie et ses aides sacerdotaux n'avaient aucune possibilité de pénétrer, le « bras de la hiérarchie » accomplirait-il en plein monde la mission de l'Eglise.

L'Action catholique est donc née d'une double prise de conscience : le nombre médiocre des prêtres, et la séparation dommageable à l'annonce de l'Evangile entre le clergé et le monde. Cette double prise de conscience véhiculait encore inconsciemment une intuition infiniment plus profonde : l'existence dans le monde est une réalité absolument nécessaire dans l'Eglise, s'il est vrai que l'Eglise a pour mission de faire accéder le monde à la charité du Christ, qui est en dernière analyse non la contestation de ce monde, mais l'achèvement au-delà de toute espérance, de par l'amour du Christ, de tous les dynamismes positifs qu'il porte en son sein. Cette intuition, nous l'avons dit plus haut, sera pleinement dégagée par le pape Pie XII dans son discours sur l'Apostolat des laïcs : ils doivent consacrer le monde au Christ, c'est-à-dire non pas superficiellement le déclarer chrétien, mais en respectant son dynamisme propre et l'autonomie relative des réalités profanes, les mener à leur épanouissement dernier qui ne se fait que dans le passage de ce monde au Père.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette intuition de l'Action catholique risque d'être obscurcie par les formes concrètes qu'elle s'est historiquement données. En effet, l'insistance avec laquelle les théoriciens de l'Action catholique ont souligné le « mandat » a des inconvénients graves. Et ceux-ci ne sont pas purement doctrinaux ou théoriques : la suite des crises de l'Action catholique en France montre à l'envi que le problème est pratique et qu'il a des résonances dans la vie des

équipes comme dans la direction des mouvements. Récemment même, le livre de M. Comblin, *Echec de l'Action catholique ?* avec quelques outrances dans la thèse, rappelait que, malgré l'optimisme officiel, l'activité de l'Action catholique était loin d'être uniformément positive. Cet ouvrage, paru après les crises qui ont secoué l'A. C. J. F., et dont les séquelles ne sont pas encore totalement liquidées, est significatif d'un malaise, en France du moins. Il est bon de le cerner si l'on désire que l'Action Catholique soit fidèle à l'intuition de base que nous pensons être la sienne : faire exister dans l'Eglise le laïcat comme fonction indispensable à l'accomplissement de la mission de l'Eglise.

Comment définir ce malaise ? La crise, à laquelle ont échappé de par leur souplesse les mouvements paysans d'Action Catholique, a pour origine, présenté d'une façon volontairement schématique et donc seulement statistiquement vraie, un débat sur le rapport entre humanisation et évangélisation. L'épiscopat français a opté, avec quelques nuances, pour une ligne d'évangélisation de telle sorte qu'il était interdit aux mouvements d'Action catholique comme mouvements de prendre position dans des questions jugées d'action temporelle. Ainsi dans l'A. C. O. (action catholique ouvrière), on requiert des militants qu'ils aient un engagement temporel dont ils ont la liberté de choix, mais le mouvement lui-même est mandaté seulement pour l'évangélisation, et, en conséquence, il n'a pas à prendre position dès qu'il s'agit de questions plus ou moins politiques. On comprend une telle option : l'Action catholique étant mandatée par la hiérarchie, et représentant en quelque sorte le sentiment de la hiérarchie ou tout au moins le sens de son action, il serait dommageable qu'un tel mouvement qui est d'Eglise, et qui n'est pas seulement d'inspiration évangélique, prît une position qui aliénât à la hiérarchie une bonne part de l'opinion française sur des questions pour lesquelles la hiérarchie ne se reconnaît pas compétence. De ce fait l'action mandatée des catholiques, et comme telle engageant la hiérarchie, doit éviter tout le domaine des options libres dans l'organisation de la cité, et dans la commu-

nication de la culture. Mouvement d'Eglise, elle engage l'Eglise ; elle ne saurait donc compromettre sa mission d'évangélisation avec des options sociales ou politiques libres. Ces décisions sont pleines de sagesse pour qui connaît le climat politique et social français. Mais ces décisions marquent la limite même de l'Action catholique dans la volonté qu'elle a de susciter un vrai laïcat dans l'Eglise.

Ces décisions sont, en effet, révélatrices de la situation du laïcat d'Action catholique. Participant à la mission de la hiérarchie, son action est hiérarchique dans sa signification, et c'est pourquoi engageant l'Eglise hiérarchique, il ne peut la compromettre dans des choix préjudiciables à sa mission. Mais, dès lors, la conséquence de cette participation à l'apostolat hiérarchique en vertu du mandat ne risque-t-elle pas à la longue de vider le laïcat de sa propre signification religieuse, but cependant visé par l'intuition la plus profonde de l'Action catholique ?

En effet, si la doctrine de la séparation entre « spirituel » et « temporel » est relativement claire, les réalités sont ambiguës : le laïc est dans le monde et c'est par son insertion dans le monde qu'il témoigne de l'Evangile. Sa vocation propre dans l'Eglise est de manifester que le christianisme n'est pas fuite et mépris du monde, mais qu'il tend à l'achèvement du monde par le retour à Dieu de cette existence mondaine qui, du fait du péché, risque toujours de s'aveugler sur sa propre destination. Or le monde, c'est pour une part non négligeable les réalités sociales, culturelles, politiques, etc. Ce sont précisément les réalités de ce monde, médiations nécessaires de l'action du laïc si sa vocation est bien de manifester dans le monde même la conversion de ce monde à Jésus-Christ, qui sont exclues de son action comme laïc d'Action catholique. On voit la contradiction à laquelle risquerait d'aboutir une telle position (contradiction qui a été très bien manifestée dans un article sans doute trop logique du Père K. Rahner lorsqu'il refusa au laïc d'Action catholique l'épithète de laïc) si celle-ci n'était corrigée par la vie de tous les jours dans les équipes. Mais la correction par la vie ne suffit pas : les crises successives

de l'Action catholique lorsqu'il s'est agi d'options graves dans des domaines qui touchaient en même temps qu'à la vie du pays français, à l'annonce authentique de l'Evangile, le démontrent trop abondamment.

On voit le danger en effet : le laïcat mandaté, parce qu'il engage l'Eglise, est menacé de perdre sa signification propre dans l'Eglise, l'assomption dans la foi de l'existence mondaine. Le mandat, parce qu'il fait de l'apostolat du laïc un apostolat participant à celui de la hiérarchie, et en conséquence il engage l'Eglise dans sa fonction hiérarchique, limite sérieusement la liberté d'action du laïc au point de tendre à supprimer la signification religieuse de son existence dans le monde. Le laïcat mandaté, tenu de ne pas engager l'Eglise hiérarchique dans ce pour quoi elle n'a pas mission ou compétence, risque de se retrouver aussi coupé du « monde » que la hiérarchie elle-même, d'empêcher la réalisation concrète de ce qui fut l'intuition de l'Action catholique : l'état du laïc n'est pas un état semi-chrétien ; il possède dans l'Eglise une signification indispensable à la mission. Or le mandat, compris comme un lien de participation, tend à supprimer l'originalité de la situation du laïc dans l'Eglise en lui imposant des tâches qui n'appartiennent qu'à la hiérarchie.

Sans doute les choses ne sont pas aussi schématiques dans la vie. Et la théologie du mandat, telle qu'elle fut bâtie par certains aumôniers ou théologiens de l'Action catholique, est-elle mise en veilleuse par le sens surnaturel et la valeur humaine des militants. Ils entendent bien qu'on ne leur confisque pas leur situation de laïcs. Il reste cependant que de telles idées théologiques ont une grosse importance le jour où il est nécessaire de prendre de graves décisions, notamment lorsque l'Eglise hiérarchique doit éviter de se prononcer, bien qu'il soit de la plus haute importance que des chrétiens fassent entendre leur voix au nom de l'Evangile. Le manque de distance de certains mouvements d'Action catholique à l'égard de la hiérarchie a été, en France notamment, cause de crises et de désaffections qui auraient peut-être pu être évitées au sein d'organisations plus libres de leurs décisions.

Cet état de choses dommageable est dû, nous semble-t-il, au fait que l'Action catholique n'a pas encore réussi à discerner dans ses origines l'accidentel et l'essentiel : l'accidentel, c'est l'occasion qui a suggéré à la hiérarchie de faire appel au laïcat, et qui, parce que le laïcat n'avait pas de situation active dans l'Eglise d'alors, a cru nécessaire de lui conférer un mandat et de lui signifier comme un honneur extrême de participer à sa propre mission hiérarchique. Mais l'essentiel, c'est cet appel au laïcat ; c'est qu'enfin, malgré les raisons théologiques inadéquates, on lui a reconnu concrètement un rôle actif dans l'Eglise et une fonction irremplaçable dans la mission de l'Eglise. Désormais, on se rend de plus en plus compte que c'est de la foi de son baptême que le laïc tient cette vocation. Mais ceci révèle un changement de perspective ecclésiologique. C'est celle-ci que nous voudrions évoquer maintenant.

***

Nous disions plus haut qu'à notre avis l'intuition fondamentale de l'Action Catholique avait été que l'existence dans le monde était susceptible d'une signification chrétienne et ecclésiale : le laïc est indispensable au bon accomplissement de la mission confiée par le Christ à l'Eglise. Mais nous ajoutions que cette intuition fut malheureusement obscurcie par les conditions concrètes que l'ecclésiologie régnante à l'époque où est apparue l'Action Catholique lui ont imposées.

L'intention d'associer le laïcat à la mission de l'Eglise s'est trouvée en partie mise en échec par la pensée extrêmement répandue alors d'une identité entre la mission de l'Eglise et la fonction de la hiérarchie. Lorsqu'il apparut nécessaire, à cause des malheurs des temps, d'appeler les laïcs à participer à cette mission, il alla de soi qu'on n'imaginât pas pour eux d'autre rôle que de prendre part, en vertu d'un mandat qui authentifiait leur action, à l'action apostolique de la hiérarchie. Aucune autre activité ecclésiale n'était alors pensable, puisque toute activité dans l'Eglise, à cause même de l'identification faite entre Eglise et hiérarchie, était activité de cette hiérarchie.

Tant que cette identification ne sera pas elle-même mise en question et considérée comme n'étant pas obligatoire en ecclésiologie, l'intuition qui fut celle des promoteurs de l'Action Catholique et qui eut pour résultat d'éveiller le laïcat à sa responsabilité dans l'Eglise, et de lui faire entrevoir sa nécessité absolue, comme laïcat, pour que la mission de l'Eglise accède à sa véritable dimension, ne manifestera pas pleinement sa force de renouveau et sa vigueur apostolique.

Les théologiens qui se sont empressés d'élaborer la théologie du mandat et d'y découvrir des profondeurs doctrinales insoupçonnées jusqu'alors, auraient mieux fait, ce nous semble, de situer ce concept nouveau dans l'ecclésiologie, et donc de le juger à partir d'elle, plutôt que d'élaborer à partir de lui une doctrine de l'Eglise. Ce concept de « mandat » est en effet lié à la situation qui était alors celle de la théologie sur l'Eglise. Ce n'était pas à la hiérarchie, même en son Magistère suprême, de construire une ecclésiologie. S'étant fixé un but pastoral, susciter la participation du laïcat à la mission de l'Eglise, elle a utilisé la théologie courante et y a inscrit la nouveauté qu'était au plan pratique l'association du laïcat à la mission de l'Eglise. Le « mandat » est donc uniquement une notion pratique : il donne au laïcat ce qui jusqu'alors lui était non-reconnu, mais il le lui donne sans critiquer la théologie qui était pour une part la cause de cette méconnaissance.

Ce concept « pratique » a peu à peu révélé son inadéquation. Elaboré pour reconnaître au laïcat une part active dans la mission de l'Eglise, il en a édulcoré l'intention première en le liant à la hiérarchie d'une façon trop peu souple. C'est pourquoi il nous paraît nécessaire de recourir à une autre perspective ecclésiologique. Les idées théologiques ne sont pas indifférentes à la pastorale. Ce changement de perspective nous semble aujourd'hui absolument indispensable si on tient à ce que la signification chrétienne et ecclésiale reconnue au laïcat porte tous ses fruits dans la mission confiée à l'Eglise par le Christ. Les formes qu'a prises historiquement l'Action Catholique ont été nécessaires : il fallait que le laïcat trouvât une expression collective dans l'Eglise. Et il ne pouvait la trouver,

à part quelques cas exceptionnels, que dans les formes qui furent alors inventées. Ce sont elles qui ont favorisé l'éducation d'un authentique laïcat, et ce sont elles qui, par l'intuition qu'elles véhiculaient, ont permis d'accéder à une conscience telle de l'Eglise, notamment dans la redécouverte qui fut faite de l'Eglise comme Corps Mystique du Christ, qu'il est devenu impossible de s'en tenir sans plus à l'ecclésiologie née de la Contre-Réforme. Le nerf de cette ecclésiologie, si on se réfère au schématisme des manuels, est l'identification hiérarchie-Eglise. Cette identification transfère à la hiérarchie toute la responsabilité de la mission : celle-ci est la propriété du « clergé », elle ne saurait être le souci de tout le peuple croyant. Le résultat est clair : le peuple se désintéresse de ce à quoi il n'a aucune part, et il finit par confondre l'Eglise et les clercs.

En réalité, la mission, c'est-à-dire l'annonce et le témoignage de la vérité de l'Evangile, est confiée à l'Eglise tout entière : elle est la vocation du peuple croyant. Elle n'est pas réservée à quelques-uns parmi ceux qui adhèrent au Christ. Tous ceux qui sont baptisés et pour qui la foi au Christ est la signification ultime de leur propre destinée, ce qui est le cas de tout croyant ayant fait acte libre de croyance, ont le souci de la manifestation de l'Evangile dans le monde, et la préoccupation que cette manifestation n'en soit pas une forme de trahison. Sans doute, tous n'ont pas le même rôle, et la même manière concrète de vivre ce souci fondamental, mais tous, à moins de renier le sens de sa propre foi, ont ce même horizon de pensée et d'action. Cette mission a pour fin concrète de faire exister dès ici-bas des formes d'approximation non pas juridiques, ni rituelles, ni autoritaires, mais réelles, de la charité qui sera l'âme de l'Univers nouveau.

C'est à l'intérieur de cette mission de l'Eglise tout entière qu'il faut situer le rôle de la hiérarchie, et non pas définir la mission à partir de ce rôle.

Quel est donc ce rôle ? Servir la foi de la communauté et l'aider à manifester au mieux, dans les situations historiques et géographiques différentes, la charité du Christ pour tous les

hommes. « Je suis chrétien avec vous, disait saint Augustin, évêque pour vous ». La hiérarchie a donc au sein du peuple croyant une fonction de service. (Nous entendons par hiérarchie le pape, le collège épiscopal et ses aides prêtres).

Le lien qui fait exister comme un seul peuple les hommes dispersés et divers dans leur civilisation, la foi, définit l'orientation de ce service : rassembler les hommes dans la foi au Christ afin de manifester leur communauté de vocation ultime. Ce rassemblement en vertu de l'unité de vocation s'exprime dans la célébration liturgique : la communauté y reconnaît dans la prière Celui qui par son appel et sa grâce fonde son unité et elle reçoit de Lui, dans le souvenir de l'acte par lequel il a brisé le péché et la mort, le sacrement qui symbolise en même temps qu'il réalise l'Unité dernière de l'Eglise.

L'évêque ou le prêtre rassemble effectivement la communauté, dans la liturgie, parce qu'ils sont ceux par lesquels le souvenir de l'Acte sauveur historique de Jésus devient, dans le sacrement du Pain et du Vin, participation réelle à la Vie du Ressuscité. La hiérarchie a donc la fonction, non pas d'assurer l'unité formelle des croyants, mais de les acheminer à l'unité réelle, dans la Charité, dont les sources sont la Parole et le Sacrement.

Nous ne réduisons pas pour autant la fonction hiérarchique à une fonction sacramentelle au sens restreint. Nous voulons seulement signifier que cette fonction hiérarchique dans le rassemblement liturgique de la communauté croyante a valeur symbolique pour la détermination de sa place dans le peuple des croyants.

Nous dirions volontiers que la fonction hiérarchique apparaît comme un point de « cristallisation », permettant aux hommes de se rencontrer visiblement en vertu de la foi. Le laïc croyant a le souci de toute l'Eglise, avons-nous dit, mais ce souci, il le vit à partir de sa propre situation : son existence « mondaine ». Il n'a donc pas en vertu de ce souci à susciter une communauté humaine dont le seul lien serait la foi. La hiérarchie, en vertu de sa fonction, a également le souci de

toute l'Eglise, mais cette fonction a pour fin de susciter un réseau de relations fondé sur la foi. La hiérarchie a donc fonction dans l'Eglise de rassembler visiblement ceux qui croient, et si la hiérarchie a la charge globale de veiller à l'intégrité du Message du Christ, c'est en raison même de cette fonction d'unification visible, dont la source est la foi.

Il y a un unique souci du peuple croyant : témoigner de Jésus-Christ et faire vivre le monde de la Vie de Celui qui est ressuscité, mais ce souci est concrètement vécu d'une façon différente selon qu'on est laïc ou prêtre. Que ce dernier soit dans un état qui le sépare de la condition ordinaire des hommes, ou qu'il n'y soit pas, ne change rien à la fonction : le souci de rassembler visiblement les hommes en vertu de la foi. Cette fonction est absolument essentielle à la communauté de foi. Si l'Eglise fondée par le Christ est une Eglise « visible », elle a besoin que la fonction d'unification visible soit effectivement menée par des hommes ayant cette charge. Ils pourraient à la rigueur n'être que les délégués de la communauté des croyants, et ils le sont en effet. Mais ce n'est pas cette délégation qui les constitue dans leur fonction : la source de l'unité, la foi, n'est pas à niveau simplement humain. La foi vient de Dieu. La fonction de rassembler visiblement dans la foi, fonction à laquelle sera liée à un certain niveau d'universalité la charge de veiller à l'intégrité de la confession de foi, relève également de l'initiative divine. C'est pourquoi celui auquel on confère dans le peuple croyant la fonction de rassembler dans la foi est consacré par le sacrement de l'Ordre.

Il est clair qu'ayant ainsi défini ce qui, pour nous, constitue l'essence de la fonction hiérarchique, nous n'avons rien dit sur la modalité concrète de son exercice. Nous savons seulement que la hiérarchie est pour le peuple croyant, qu'elle est au service de ce peuple dans ce qui fait son lien d'unité : la foi. Les modalités concrètes ne sont pas déductibles *a priori* : elles proviendront pour une grande part de la situation historique dans laquelle vivent les hommes à rassembler dans l'unité de la foi. Quand nous disons « situation historique », il faut inclure tout ce qui appartient à l'existence concrète des hom-

mes : civilisation, nation, culture, etc. Les modalités concrètes de l'exercice de la fonction hiérarchique ne peuvent être les mêmes dans une civilisation de chrétienté ou une civilisation païenne. La fin de la fonction hiérarchique étant le bien de la communauté des croyants ou de ceux qui sont appelés à la foi, il est clair que son exercice concret devra être défini par le bien de la communauté. Nous pensons qu'il faut refuser les expressions suivantes de la fonction sacerdotale :

> « Nous, prêtres, séparés par état, sommes trop loin pour saisir le vif des réactions [des hommes]. Seul le laïc, parce qu'il vit avec les hommes peut suivre dans la vie le travail du Seigneur en épousant son action...
>
> Nous, prêtres, ne pouvons découvrir le monde que par les laïcs. Nous serons alors à même de les aider à discerner dans leur vie et dans celle des autres le travail de Dieu. C'est pour cela que nous avons reçu un charisme sacerdotal, pour discerner les esprits et reconnaître ce qui vient de Dieu » (Document rédigé par les Directeurs du Grand Séminaire de Lille, *Semaine religieuse du Diocèse de Lille,* 1er juillet 1962, dans *Masses ouvrières,* n° 188, sept. 1962).

A identifier « fonction sacerdotale » et état de vie, on arrive à des affirmations étranges : « Le laïcat est le seul ordre dans l'Eglise à réunir la double compétence humaine et chrétienne ». Pas plus que la fonction sacerdotale n'arrache le prêtre à la communauté des croyants, pas davantage elle ne doit l'arracher à la réalité humaine. Si celui qui a souci de rassembler les hommes dans l'unité de la foi, est séparé de la réalité humaine, il y a toute chance que la communauté visible de la foi, ou apparaîtra comme abstraite par rapport à la communauté des hommes, ou sera accusée d'être la « propriété » des clercs. L'existence dans le monde à signification chrétienne et ecclésiale telle que l'envisage le laïcat ne pourra être authentiquement vécue par lui que s'il rencontre dans la hiérarchie et le sacerdoce une identique prise au sérieux de ce monde. C'est l'éveil du laïcat qui pose cruellement aujourd'hui la question du sacerdoce, et elle n'est pas résolue par cette distinction trop claire des états de vie.

Disons qu'il y a d'abord le peuple croyant, que ce peuple qui est l'Eglise a la responsabilité de la mission, et que nul dès là qu'il est croyant baptisé ne peut se juger dispensé de ce souci fondamental. Mais ajoutons que le peuple croyant requiert une manifestation visible de son unité : la « hiérarchie » est ordonnée pour la promouvoir. Cette fonction qui est au service de l'Eglise comme peuple ne précise en rien le mode de vie de ceux qui ont charge de l'unité visible de la foi. Seul le bien de la communauté ecclésiale, c'est-à-dire du peuple des croyants, en décide.

Concluons : l'intuition de l'Action Catholique à son origine, associer effectivement le laïcat à la mission de l'Eglise, n'a pu manifester sa réelle portée, du fait d'une situation tout à fait indépendante d'elle, l'identification faite dans l'Eglise d'alors entre la mission et le rôle de la hiérarchie. Cette ecclésiologie est tout à fait contestable, et le développement historique depuis les origines de l'Action Catholique appelle, soit par la naissance d'une doctrine vécue du Corps Mystique, soit par les malaises qu'a trop souvent causés la notion trop étroite de mandat, une autre ecclésiologie. Nous l'avons schématiquement décrite comme une ecclésiologie du Peuple de Dieu : la fonction de la hiérarchie y est service de la communauté et de la mission. Cette dernière est celle du peuple croyant comme tel, et tous en ont la responsabilité. Ils nous suffira maintenant de suggérer quelques conséquences concrètes de ces nouvelles situations, et du laïcat et de la hiérarchie au sein de l'unique peuple croyant.

⁂

L'intuition que nous avons reconnue être celle de l'Action Catholique nous a conduit à réinterpréter le mystère de l'Eglise à partir de notions plus compréhensives et plus souples que les concepts juridiques auxquels on s'était par trop accoutumé. Nous n'avons que suggéré l'orientation de cette ecclésiologie : il aurait fallu montrer comment les images bibliques qui désignent le mystère de l'Eglise seraient infiniment plus adéquates pour cerner la réalité que nous évoquons, que les notions dites

« traditionnelles ». Ceci n'est cependant pas notre intention : il suffit d'avoir signalé que l'émergence historique du laïcat n'est pas un des moindres facteurs de la rénovation de la théologie de l'Eglise depuis une trentaine d'années, et que le retour aux concepts plus compréhensifs de l'Ecriture en ce domaine, a été en grande partie suscité par les questions que posait aux théologiens l'insertion effective du laïcat dans la mission.

Cette insertion reconnue a des incidences ou des exigences concrètes : nous en signalons quelques-unes. Elles obligent soit à une redéfinition des relations entre l'Eglise et le monde, soit à un changement dans l'organisation visible de l'Eglise actuelle.

Nous avons dit plus haut que c'est un *a priori* de la condition laïque chrétienne de tenir que l'existence mondaine n'est pas sans signification par rapport au Royaume. L'Eglise visible ne peut donc plus refuser la justesse d'une prise au sérieux du monde. Cela signifie qu'elle doit respecter les dynamismes propres du monde, s'interdire d'imposer, comme de l'extérieur, au nom d'une autorité divine, avec tout l'appareil de la puissance sociale et politique, des orientations qui seraient violence et irrespect de cet ordre de valeurs. L'Eglise s'écarterait de sa mission si elle faisait du laïc croyant l'instrument d'un dessein d'accaparement, en vue de l'édification d'un ordre moral chrétien, ou de la limitation des libertés politiques et religieuses. En effet, le laïc prend une part à la mission de l'Eglise, qui lui revient en propre, dans la mesure où celle-ci respecte les autonomies diverses de la réalité mondaine, et se refuse de les capter de l'extérieur (c'est-à-dire en ne tenant pas compte de leur propre sens) pour une fin jugée plus haute. L'insertion du laïcat dans la mission ecclésiale oblige donc l'Eglise terrestre à une grande modestie et une grande honnêteté à l'égard des réalités mondaines. Le laïcat chrétien n'est pas voué pour autant aux seules tâches dites « temporelles ». Il n'aurait plus le souci de la mission s'il se dérobait aux questions ultimes que posent un jour ou l'autre, lorsqu'on est pleinement fidèle à leur sens, les réalités humaines : il aura

alors à témoigner de sa foi, en se gardant bien de lui donner pour but d'organiser techniquement la cité, ou de substituer des « réponses révélées » à la recherche tâtonnante et loyale des hommes. Souvent, témoigner de la foi consistera à concrètement établir qu'elle donne signification ultime à ce qui, par essence, est inachevé.

Ainsi, le peuple croyant, tenant que Jésus-Christ confère à la réalité humaine et cosmique une signification ultime, ne se reconnaît plus aucun droit à revendiquer comme sa « propriété » ce qui est en-deçà de la signification ultime. Le lien visible entre les croyants est fondé sur la confession de la Parole divine qui dévoile à l'homme son sens ultime, et sur le sacrement qui exprime efficacement la foi. Il n'est pas fondé sur ce qui est en-deçà de ces expressions ; il laisse donc au niveau des réalités terrestres pleine initiative aux libertés. La régulation qu'impose la foi à leur exercice consiste dans le refus qu'elle opposerait à toute identification entre une réalité de ce monde et la signification ultime. Elle oblige à être fidèle à l'humanité de l'homme, « être » inachevé.

A ce niveau, le rôle du peuple croyant est de service : il prend part à la recherche des hommes, comme ayant certes foi en un sens ultime, mais il y entre avec toute l'humilité et la modestie que comporte le discernement de la vérité humaine ici-bas. Sans doute il inquiétera, mais comme le serviteur désintéressé, prenant part loyalement, avec la même passion, à l'aventure l'exaltante de l'histoire humaine, tout en en signalant plus que d'autres, mais sans pessimisme, la précarité.

L'insertion du laïcat dans la mission de l'Eglise nous paraît avoir purifié les relations entre l'Eglise et le monde. S'il était besoin d'une preuve, qu'on songe à la distance qui sépare l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII et l'encyclique sur le Christ-Roi en 1926 par Pie XI.

Ce changement de l'Eglise à l'égard du monde relève pour une grande part de l'évolution que l'insertion du laïcat dans la mission a produit à l'intérieur de l'organisation ecclésiale. A dire vrai, nous ne sommes qu'au point de départ de cette évolution, le Concile ayant pour but « l'*aggiornamento* » de

l'Eglise. Nous signalerons cependant quelques conséquences déjà évidentes de l'émergence du laïcat : la constitution d'une opinion publique dans l'Eglise, la requête d'une vraie liberté, la nécessité d'une véritable formation de la foi, des exigences de valeur humaine et spirituelle à l'égard des clercs, le goût de l'essentiel.

L'incidence la plus apparente de l'apparition d'un laïcat responsable dans l'Eglise est la constitution d'une opinion publique. Il n'est pas encore possible d'en mesurer toutes les conséquences. Il est cependant certain que, d'ores et déjà, les décisions de l'autorité doivent tenir compte de ce facteur. Toutefois la situation « juridique » actuelle ne permet pas toujours de faire de cette opinion un partenaire authentique de dialogue. A part quelques mouvements non mandatés, le laïcat organisé est d'Action Catholique. Sans doute, les militants y ont-ils leur franc parler, et nous n'hésitons pas à croire qu'à quelques exceptions près, ce sont les seuls qui dialoguent avec la hiérarchie. Malheureusement, ce dialogue est limité du fait même que le mouvement est plus strictement lié à la hiérarchie. Ceci, avons-nous dit, relève d'une conception de l'Eglise qui nous paraît devoir être dépassée si l'on veut faire droit à l'intuition fondamentale de l'Action catholique. Qu'il faille des corps intermédiaires pour dialoguer avec la hiérarchie, comme l'affirment les défenseurs de la formule actuelle de l'Action catholique, nous n'en doutons pas. Mais l'organisation de cette Action peut exister, sans avoir d'autre orientation à son action que l'accord avec la foi du peuple croyant. Une telle organisation du laïcat n'engagerait en rien la hiérarchie, et jouirait donc d'une liberté beaucoup plus grande comme mouvement. Il est en effet nécessaire qu'il existe des mouvements laïcs ; que les laïcs s'y réunissent pour étudier ensemble leur foi et les problèmes concrets du rapport entre la foi et les événements ; qu'ils le fassent autour d'animateurs spirituels prêtres ; que ces mouvements aient une représentativité réelle, et qu'ils soient d'effectifs partenaires de dialogue avec la hiérarchie ; mais rien ne prouve que dans une ecclésiologie où la mission appartient à tout le peuple croyant, les mouvements

groupant les laïcs aient d'autres orientations de leur action et de leur pensée que celles qu'imposent la foi à tout chrétien. On ne voit pas pourquoi la liberté privée du croyant jouirait d'un privilège refusé aux libertés collectives. Il nous paraît souhaitable que cette liberté existe également pour les mouvements, et qu'aucun d'entre eux ne prétende représenter le point de vue de l'Eglise entière. C'est dans le pluralisme de ces mouvements, pluralisme provenant en dernière analyse de la transcendance de la foi par rapport à toute expression, que l'Eglise terrestre a le plus de chance de manifester aux hommes ce qu'est la liberté évangélique, et de se constituer des partenaires libres de dialogue, représentant non pas seulement des individus, mais des libertés collectives ou mouvements.

La constitution d'une opinion publique dans l'Eglise présuppose une authentique liberté. Celle-ci existe, et le Concile en donne la preuve. Mais elle nous semble encore menacée : tant qu'il n'aura pas été acquis que la liberté de recherche, d'expression et de pensée ne peut être contestée à un croyant, sans qu'il ait la possibilité de se faire entendre comme un homme libre auprès des organismes qui sont chargés de la surveillance en matière de foi, il est vain de croire que l'opinion publique des croyants sera considérée comme une manifestation vraie et légitime du Peuple de Dieu.

Cette liberté, pour qu'elle ne dégénère pas en licence ou en arbitraire, requiert une formation sérieuse de la foi. Si l'opinion du laïcat dans l'Eglise n'a souvent que peu de poids ; si la hiérarchie craint qu'il prenne ses distances à son égard, la raison en est que le laïcat, par manque de compétence religieuse, est un partenaire mineur. Nombre de laïcs ont compris qu'ils ne prendraient effectivement part au souci de la mission dans l'Eglise que s'ils étaient capables de se faire une idée sur les conséquences religieuses de leurs actes et de leurs écrits.

Cette requête d'une formation sérieuse de la foi a des exigences à l'égard des clercs : ces derniers ne peuvent se contenter d'expédier les affaires courantes ou de distribuer be-

noîtement les sacrements. Ils ne seront les points de « cristallisation » du rassemblement visible des croyants que si ceux-ci trouvent auprès d'eux accession vraie et honnête à la foi, et une expérience authentique des réalités évangéliques. Le laïcat, voulant donner signification religieuse à l'existence temporelle, réclame aussi du prêtre qu'il n'ignore pas la complexité des choses de ce monde, et qu'il ait l'humilité d'écouter en même temps que de reconnaître ses propres limites.

Signalons enfin que l'émergence du laïcat dans l'Eglise a pour conséquence un retour à l'essentiel : l'Evangile. Dans la détresse qui est souvent celle des gens de notre époque, ou dans l'extrême attirance que produit l'athéïsme ou qu'exercent les efficacités immédiates, le croyant éprouve aujourd'hui plus que jamais la tentation de l'incroyance. Il la sait en lui, s'il est lucide. Et elle est en lui comme une promesse de liberté. Elle est en lui aussi comme l'appel à l'unité, au rejet de tout ce qui divise la vie. Elle est en lui comme désespérance parfois, mais le plus souvent comme exaltation. Il faut que devant cette attirance mystérieuse, qui ne provient pas de ce qu'il y a de plus lâche ou de plus bas dans l'homme, mais de ce qu'il y a de plus grand, l'Evangile du Christ s'impose comme lumière et vérité, authenticité et vie. Or toutes les traditions plus ou moins vaines, toutes les étroitesses et les moralismes inutiles, toutes les malhonnêtetés théologiques et apologétiques, toutes les peurs enfantines des responsables dont une société sacrée se purifie difficilement, rendent l'incroyance encore plus désirable. La haute idée que l'on se fait de l'Evangile, trahie par les clercs au profit de l'inessentiel, est elle-même cheminement vers l'incroyance. Si les croyants attendent tant du Concile, c'est qu'ils espèrent au fond d'eux-mêmes qu'enfin le Visage admirable du Christ se réfléchira dans leur Eglise, et que le goût secret qu'ils ont de Dieu trouvera aliment dans ce qu'on leur annoncera, dans ce qu'ils célébreront et dans la liberté qu'on leur reconnaîtra.

***

L'émergence du laïcat à une vraie responsabilité dans l'Eglise est peut-être un des faits majeurs de son histoire. Nous sommes cependant trop proches pour en mesurer toutes les conséquences dans l'annonce de l'Evangile au monde, et dans l'évolution intérieure de l'Eglise. Celles-ci seront multiples. Il est toutefois possible de dire dès aujourd'hui que l'apparition du laïcat a eu des répercussions importantes à tous les niveaux de l'Eglise ; que tout mouvement, qu'il soit liturgique, biblique, théologique ; que toute vocation, qu'elle soit religieuse, sacerdotale ou missionnaire ; que toute manière de diriger et d'administrer l'Eglise universelle, lui doivent pour une part leur naissance ou leur évolution. Mais, à notre avis, aucune conséquence n'aura été aussi importante que la possibilité de tensions vraies, et librement acceptées dans l'Eglise. A un monde qui prise si haut la liberté, le témoignage donné que la foi, et l'appartenance visible à la communauté qui en est issue, ne suppriment ni la conscience, ni la liberté, mais les aident à atteindre leur vraie dimension, aura, ce nous semble, une puissance d'attirance telle que l'Eglise cessera enfin d'être pour la majorité des hommes ce qu'elle n'est qu'apparemment : l'ennemi de la vie, le soutien d'un ordre moral formel et hypocrite, le refus de la liberté. L'accession aux valeurs de la foi et de la conscience par préférence aux valeurs de l'autorité et de l'obéissance sans dialogue est le plus beau fruit pour l'Eglise de l'intuition qui fut à l'origine de l'Action Catholique.

Christian DUQUOC, o. p.

LES DISQUES

Laïcs musiciens
au service de l'Eglise

(*Suite du n° 63*)

Karol Szymanowski (1882-1937)

Karol Szymanowski, compositeur polonais fécond, était au stade le plus achevé de sa vie artistique quand il composa son *Stabat Mater*. Il était alors atteint de la maladie qui devait l'emporter. On peut penser que l'auteur, tout imprégné du folklore et des traditions populaires de son pays, a exprimé avec sa foi et, à travers sa propre épreuve, les souffrances séculaires de sa patrie.

Le texte polonais n'utilise que six strophes du poème liturgique, prises parmi celles qui expriment davantage le partage de la souffrance, le désir de porter avec la Mère des douleurs le fardeau de son fils.

Dès les premières mesures on perçoit l'attente angoissée d'un drame qui se noue dès la seconde strophe évoquant par la voix du baryton et du chœur mixte la mort dans la détresse du fils chéri. Aussitôt s'élève la prière apaisée du soprano : *Eia Mater*. Puis, l'orchestre se taisant, c'est au chœur d'implorer la grâce de partager les pleurs de la Vierge. Les deux dernières strophes reprennent ce thème de la compassion.

De dimension réduite, écrite pour soprano, alto, baryton, chœur et orchestre, cette œuvre baignée de paix et d'acceptation priante rejoint à travers la plainte d'un homme et d'un peuple la douleur humaine et touche par sa sincérité.

Les solistes, le chœur de la Philharmonie de Cracovie, l'Orchestre Philharmonique de Varsovie, sous la direction de Witord Rowiski, l'interprètent avec une grande ferveur. Ce disque, qui porte sur l'autre face, la symphonie n° 3, *Chant de la nuit*, s'inscrit en bonne place pour notre connaissance d'un musicien qui est une des plus riches personnalités de la musique polonaise du début du siècle et qui est

pauvrement représenté au catalogue des disques disponibles en France (1 d. 30 cm., Chant du Monde LDX-S 8299).

Zoltan Kodaly (né en 1882)

Le musicien hongrois est devenu célèbre en 1923 grâce à son *Psalmus hungaricus*, destiné à célébrer le cinquantième anniversaire de la réunion de Buda et Pèsth. L'auteur fit choix d'un Psaume, élaboré au XVIe siècle dans son village natal, à une époque où le pays était en proie à la guerre et à toute sorte de fléaux. Ce choix prend ainsi valeur de symbole. Il résume toutes les douleurs endurées, les sacrifices consentis pour obtenir l'unité dans la paix.

En 1936, c'est le deux-cent cinquantième anniversaire de la reprise de Budapest aux Turcs qui devait être l'occasion du *Te Deum* de Budavar, qui retient notre attention.

Cette œuvre, habilement construite par le retour de certains motifs, est brève mais grandiose. Elle frappe moins cependant par les accents de triomphe du chœur initial avec ses fanfares éclatantes que par les tonalités sombres qui baignent l'ensemble de la composition. Cette remarque vaut surtout pour la partie centrale, rendue encore plus saisissante par l'entrée des solistes (au verset : *Tu Rex gloriae* et suivants) évoquant le fils de Dieu venant par sa mort délivrer l'homme. Des martelages de marche funèbre soulignent la défaite de la mort ; la glorification elle-même est empreinte d'un certain tragique. Loin donc de s'être complu dans les facilités d'une banale œuvre de circonstance, aux effets purement extérieurs, l'auteur donne dans ce *Te Deum* une composition très prenante, où l'on sent percer comme un pressentiment du destin tragique de son peuple, que l'auteur lui-même devait vivre intensément quelques années plus tard lors de la première exécution de la *Missa brevis* dont on se rappelle les circonstances dramatiques au plus fort de la guerre (Cf. *Lumière et Vie,* n° 38, p. 131).

L'interprétation que nous avons est en tout point remarquable. Elle nous vient de Budapest, les solistes, les Chœurs de Budapest et l'Orchestre d'Etat hongrois étant dirigés par le compositeur lui-même, ce qui est un gage d'authenticité. Elle appelle donc les mêmes louanges que nous nous étions plu à décerner à la *Missa brevis.*

De façon assez curieuse cette interprétation est disponible en deux disques différents. L'un, plus ancien et qui pour le *Te Deum* ne restitue pas pleinement la richesse sonore de l'enregistrement, se recommande par les divers chœurs pour voix de femmes et d'enfants qui occupent une face : le Psaume 150, un chant à saint Etienne, roi de Hongrie, sur un cantique du folklore hongrois, enfin deux hymnes plus profanes, chantés sans accompagnement avec fraîcheur et transparence par le Chœur féminin hongrois, dirigé par Ilon Andor. Il est

distribué par le Chant du Monde (1 d. 30 cm., Amadeo AVRS 6264).

L'autre disque, plus récent, a le mérite de nous offrir ce même *Te Deum* dans une fidélité plus grande à la bande originale. Une plus grande clarté permet ainsi un meilleur étagement des plans sonores comme une plus grande intelligibilité des paroles. D'autre part ce *Te Deum* est ici couplé avec le *Psalmus hungaricus* dû également aux mêmes interprètes et à la même direction (1 d. 30 cm., Voix de son Maître FALP 454).

Benjamin Britten (né en 1913)

Le compositeur anglais, dont la renommée est due surtout à ses opéras, n'est pas assez connu en France ou ne l'est que par des œuvres instrumentales. Les enregistrements semblent avoir suivi cette tendance (à l'exception pourtant de l'opéra *Peter Grimes*). Aussi faut-il accueillir avec une satisfaction plus grande le disque que nous avons retenu ici en raison de deux hymnes religieuses qui y sont gravées, mais dont le morceau de résistance est la *Cantata Academica.* Il s'agit d'une œuvre de circonstance, commandée pour le cinquantième anniversaire de l'Université de Bâle et écrite en 1960 sur un texte latin extrait des anciens statuts de l'Université.

On lira sur la notice (en anglais, car il s'agit d'un disque importé, mais dont le texte français est obligeamment encarté dans la pochette) comment l'œuvre est construite sur douze notes et les ingénieuses combinaisons que l'auteur en tire. On s'abandonnera ensuite à cette musique vivante, saine et robuste, à l'entrain communicatif, d'autant plus séduisante que les interprètes, solistes, chœur et orchestre symphonique de Londres, sous la direction de Georges Malcolm s'en donnent à cœur joie, l'enregistrement et la gravure étant superbes.

Britten ne fait pas moins preuve d'invention et de fraîcheur dans les œuvres *a cappella* qui figurent au dos de ce disque : l'*Hymne à sainte Cécile,* composée en 1942, au style assez savant, comporte comme un refrain et deux parties assez contrastées, l'une plus rapide et de texture très légère, l'autre plus lente et plus contemplative. L'*Hymne à la Vierge* remonte à 1930, et se situe parmi les premières œuvres du compositeur. Sur un texte médiéval, c'est une mélodie simple et touchante qui revient par trois fois, la troisième strophe étant plus élaborée. Des *Danses* chorales extraites de *Gloriana,* opéra écrit en 1953 pour le couronnement de la reine d'Angleterre, complètent cette face, où la Chorale de l'Orchestre symphonique de Londres fait étalage de ses qualités de finesse d'interprétation jointes à la beauté des voix (1 d. 30 cm., Oiseau-Lyre OL 50206).

Henri LAXAGUE, François SANSON

LES LIVRES

I. COMPTES-RENDUS

Jean CADET, *Le laïcat et le droit de l'Eglise* (Coll. La vie nouvelle), Paris, Ed. ouvrières, 1963, 358 p.

Lors de sa parution en 1961, l'ouvrage de l'abbé Cadet avait été très justement remarqué. La première édition publiée par les Equipes Alleluia étant épuisée, les Editions ouvrières présentent, en le faisant précéder d'une préface du P. Liégé, o. p., un texte légèrement remanié et élargi.

L'auteur se propose de faire saisir aux laïques quelle est leur place et quelles sont leurs possibilités d'action dans l'Eglise. Il leur fait connaître les principes fondamentaux du droit ecclésiastique et les principales structures canoniques, insistant à la fois sur leur liaison avec le mystère profond de l'Eglise et sur ce qu'elles contiennent de modifiables. Pour réaliser ce dessein, l'auteur a choisi d'aller au fond des problèmes. Aussi, son livre s'intitule « Le laïcat *et* le droit de l'Eglise » et non « Le laïcat *dans* le droit de l'Eglise ». Si le laïque en effet, peut avoir l'impression que le droit de l'Eglise fait peu de place au laïcat, la tentation sera forte pour lui de mettre en question ce droit lui-même et de se plaindre du juridisme de l'Eglise. Par contre, la connaissance de la nature et du contenu de ce droit lui fera percevoir à quel point il est partie prenante dans l'organisation de l'Eglise.

Sous le titre : Fondements juridiques de l'action des laïques dans l'Eglise, l'auteur montre, dans une première étape, comment la loi et les structures juridiques — nécessaires, et non seulement inévitables, dans l'Eglise d'ici-bas — sont un relai de la liberté, et non un barrage. La loi doit promouvoir les relations interpersonnelles. L'obéissance implique un engagement véritable et postule le dialogue. Le chef est au service de la communauté : il doit désirer recevoir la miséricorde de la correction fraternelle et favoriser la liberté de la critique. Enfin, l'auteur s'étend sur une institution essentiellement communautaire : la coutume. Dans la coutume, c'est le peuple qui a l'initiative et qui confronte la loi avec la vie de l'Eglise. Peut-être l'auteur aurait-il pu trouver d'autres fondements, par exemple dans la notion de personnalité (can. 87), et montrer à quel niveau se situe l'aspect de collégialité réalisé dans l'Eglise entière (can. 100, § 1).

La seconde partie de l'ouvrage montre comment les structures de l'Eglise ne sont pas monolithiques. Le concile exprime la réalité de la collégialité épiscopale, et la responsabilité pontificale elle-même

est loin d'être partagée au même degré par les différents organismes dont elle se sert. Au plan diocésain l'évêque ne gouverne pas seul, et la recherche de structures interdiocésaines s'oriente vers des formes de type collégial. A bon droit, l'auteur souligne l'importance que devraient avoir les doyennés pour la solution des conflits entre la paroisse et l'Action catholique. De toute façon, l'action pastorale doit avoir le souci de respecter dans l'Eglise un nécessaire pluralisme. Un dernier chapitre est consacré au magistère ecclésiastique. Les laïques participent à la double fonction de ce magistère : prêcher et garder le dépôt. Aussi l'auteur examine-t-il les questions concernant la portée des déclarations du magistère, les relations avec les non-catholiques, l'école. Des notes sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat ainsi que des indications de lecture terminent le livre.

On ne saurait trop se réjouir de la réédition de l'ouvrage de l'abbé Cadet. Il éclairera les laïques, à qui il donnera confiance. Il éclairera également les clercs et les aidera à comprendre comment la primauté du pastoral sur le juridique n'implique pas l'exclusion du juridique. Le paradoxe n'est peut-être qu'apparent d'un canoniste, auteur d'un livre que pourrait envier bien des théologiens.

Robert SOULLARD

La venue du Messie. Messianisme et eschatologie, ouvrage collectif présenté par E. MASSAUX, Paris, Desclée De Brouwer, 1962, 260 p.

Le sixième cahier de la collection « Recherches bibliques » publie la plus grande partie des rapports présentés à la treizième session des « Journées bibliques de Louvain » en 1961 : ces nouvelles recherches témoignent de l'intérêt soutenu apporté par l'école de Louvain aux problèmes du messianisme, et complètent les rapports de la quatrième session publiés dans la même collection en 1954 sous le titre « L'attente du Messie ». Les noms des participants sont à eux seuls une garantie : aussi nous contenterons-nous de relever quelques points qui nous ont plus particulièrement paru dignes de remarque.

Dans un « état de la question » précis et nuancé sur le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament, P. Grelot prend parti en faveur de l'origine purement juive des Paraboles d'Hénoch, ce qui n'est pas sans importance pour le titre de « Fils de l'Homme » employé dans les Evangiles. Il nous faudra attendre la parution du rapport de Mgr De Langhe pour connaître la manière dont il défend l'interprétation collective du « fils d'homme » de Daniel, en face de l'opinion récente de Mgr Coppens. Attendons aussi l'étude de l'abbé F. Neirynck sur le messianisme des Evangiles de l'enfance. L'étude très analytique de M. Sabbe sur la Transfiguration insiste sur le caractère apocalyptique de la scène. Le P. Van Iersel reprend en partie la question traitée par Mgr Descamps au sujet du titre « fils de David » parue dans le volume de 1954, pour marquer le rapport de cette appellation avec celle de « Fils de Dieu » : le rejet de la

première par la communauté primitive s'expliquerait par le fait qu'elle parut inconciliable avec la seconde. Après M. Feuillet qui défend l'authenticité de la version matthéenne du logion de Jésus aux sanhédrites sur le triomphe du Fils de l'Homme (*Matth.*, 26, 64), le P. Rigaux envisage dans son ensemble avec érudition le problème tant débattu de la proximité de la parousie, pour y apporter des vues hardies et personnelles.

Louis-Marie ORRIEUX

Joseph COPPENS et Luc DEQUEKER, *Le Fils de l'homme et les saints du Très-Haut en Daniel, VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia III 23), Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 108 p.

Ce volume est la réimpression de deux articles parus en 1960 et 1961 dans les *Ephemerides Theologiæ Lovanienses*, complétés par une abondante bibliographie, contenant notamment la liste des études consacrées au messianisme par Mgr Coppens.

L. Dequeker propose d'abord une reconstitution de l'histoire littéraire de *Daniel*, 7 : il admet un travail rédactionnel assez important se manifestant d'abord par la fusion de deux visions primitivement séparées (les bêtes, le vieillard et le fils d'homme), puis par l'adjonction d'interpolations et de gloses. Cette analyse est « classique » : notons particulièrement les deux expressions « les saints » et « les saints du Très-Haut », qui appartiendraient à deux séries différentes. L'interpolateur qui utilise l'expression « les saints » aurait mal compris et interprété du peuple d'Israël l'expression « les saints du Très-Haut » qui désignerait en réalité des anges.

La deuxième partie de cette étude tend en effet à montrer que partout ailleurs, quelques textes exceptés, les « saints » sont des êtres célestes, notamment à Qumran. Cette démonstration ne nous a pas convaincu : le Document de Damas, seul parallèle à l'expression complète « les saints du Très-Haut », ne nous semble pas viser des anges ; dans le « rouleau de la guerre », on rencontre l'expression « le peuple des saints de l'alliance » pour désigner le peuple juif, excellent parrallèle aux termes « peuple des saints du Très-Haut » dans *Dan.*, 7, 27 (que L. Dequeker, il est vrai, juge interpolés) et « peuple des saints » dans *Dan.*, 8, 24. Les « saints » peuvent donc être aussi des membres du peuple élu, comme dans le nouveau Testament.

L'article de Mgr Coppens tend à voir dans le « fils d'homme » de Daniel un ange sous apparence humaine : en effet dans le livre de Daniel les deux autres apparitions à forme humaine sont des anges (*Dan.*, 8, 15 ; 10, 5. 16-18). L'opinion est ancienne et s'est trouvée soutenue récemment par M. Werner et H. Kruse. Rappelons seulement que dans Ezéchiel, dont Daniel s'inspire, l'apparence d'homme désigne Dieu lui-même, ou plutôt sa gloire : l'imagerie apocalyptique est trop fantaisiste pour qu'on puisse en tirer des arguments convaincants. Mais l'hypothèse méritait d'être défendue.

Louis-Marie ORRIEUX

Célibat et sacerdoce, Paris, Ed. du Cerf, 1961, 96 p., 3 f.

Le célibat ecclésiastique est une institution très ancienne dans l'Eglise d'Occident, voire dans l'Eglise d'Orient, puisque les évêques n'y sont pas mariés et que les célibataires engagés dans les ordres majeurs ne peuvent pas y contracter mariage. Quelle est la signification de ce fait d'Eglise ? Elle ne se situe pas uniquement dans la ligne de la perfection chrétienne ou religieuse, mais il existe un lien particulier entre les fonctions sacerdotales et le célibat. Ce célibat est non seulement possible, mais épanouissant à certaines conditions spirituelles, psychologiques, pratiques. Tel est le contenu du petit livre rédigé par le Comité d'études doctrinales de Lille. C'est un modèle de traité succinct mais dense. Non seulement les prêtres, mais les laïcs le liront pour enrichir leur sens du sacerdoce.

Robert SOULLARD

G. BERTRAMS, s. j., *Le célibat du prêtre,* Mulhouse, Salvator, 1961, 112 p., 4,80 f.

L'ouvrage du P. Bertrams, professeur à l'Université Grégorienne de Rome, traite du même sujet que le Comité d'études doctrinales de Lille. L'auteur cependant ne part pas de l'institution, mais de la signification de la virginité chrétienne : dans le Christ, dans l'Eglise, dans la Vierge Marie, dans les chrétiens. La virginité chrétienne, conclut-il « conduit, par sa nature, au vœu de chasteté perpétuelle » (p. 28). Il met ensuite en valeur le lien qui unit le sacerdoce et la virginité. Puis l'institution est abordée dans un chapitre sur « Les fondements canoniques de l'obligation du célibat sacerdotal ». Le livre se termine par les conditions préalables et effets de la virginité sacerdotale sur le ministère pastoral ».

L'auteur insiste sur le vœu impliqué dans l'accession au sous-diaconat et réfute la théorie de l'obligation légale. (Pour le Comité d'études doctrinales de Lille, cette théorie va pourtant de soi : « Par là le prêtre n'est pas moins engagé ; il l'est au contraire plus strictement que par un vœu » (?), *Célibat et sacerdoce,* p. 30, note 4). La position de l'auteur paraît forte ; on pourrait cependant trouver qu'il tire trop à lui certains textes canoniques qui, à notre avis, ne diriment pas la question. Pourraient étonner, également, au premier chapitre, des affirmations comme celle-ci : « Or, comme Dieu a pris, de fait, la nature de l'homme déchu et que le but de l'Incarnation est la réparation, et par conséquent le renoncement, le « refus » de l'épanouissant amour humain a dû être un sentiment pénible pour le Seigneur » (p. 11). Ce sont là des détails ; ce livre est riche à l'égal du précédent et le complète.

Robert SOULLARD

Ottilie MOSSHAMER, *Prêtre et femme,* Paris, Alsatia, 1961, 220 p.

Le présent ouvrage est une adaptation du livre allemand *Priester und Frau* paru en 1958 aux éditions Herder. Il établit un paral-

lèle entre la vocation sacerdotale et la vocation féminine, qui vont l'une et l'autre dans le sens de la paternité divine. Le prêtre et la femme sont donc appelés à collaborer à une même œuvre apostolique, chacun à sa manière, qui sera complémentaire. L'ouvrage expose les raisons de ce dessein, sa grandeur et ses périls. Et l'on ne manque de descendre dans le concret, en nous présentant les « Aides aux prêtres », les « Assistantes paroissiales », les « Auxiliaires féminines internationales ». Ce livre sera utile pour prévenir et enrichir l'expérience.

Robert SOULLARD

Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée,* vol. I., Paris, Desclée et Cie, 1958, 457 p.

« Le Christianisme primitif a exprimé l'élan spirituel qui était le sien à travers les formes qu'il a empruntées aux usages du milieu juif et singulièrement essénien. Certains de ces traits apparaissent comme une déformation. Mais d'une façon générale ils sont un mode d'expression ». Le P. Daniélou conclut ainsi le chapitre qui traite des formes d'ascèse en milieu judéo-chrétien ; mais cette réflexion pourrait s'appliquer aux nombreux autres chapitres de son livre.

Cette étude sur les formes d'expression doctrinale et spirituelle du judéo-christianisme est d'une richesse telle qu'on ne saurait vraiment apprécier ce livre qu'après de nombreuses lectures. Un éclairage nouveau est apporté sur nombre de personnes, d'œuvres, d'expressions des temps apostoliques et post-apostoliques.

On peut se demander cependant si judéo-christianisme ne devient pas un cadre bien imprécis lorsqu'il s'applique à des esprits aussi différents que Clément d'Alexandrie, Hermas et l'ébionisme. L'auteur le sait bien lui-même et marque les différences, mais je crains que le lecteur ne se croit en possession d'une clé qui ouvre vraiment trop et trop facilement les textes des trois premiers siècles chrétiens. D'autre part on aimerait que les conclusions sûres et les hypothèses soient plus distinguées (par exemple, quand l'auteur évoque l'origine essénienne de l'Eglise d'Alexandrie, p. 63).

Régis GEREST

Hans ASMUSSEN et Wilhelm STAEHLIN (éd.), *Die Katholizität der Kirche,* Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1957, 392 p.

Cet essai sur la « Catholicité de l'Eglise », œuvre d'une équipe de théologiens luthériens appartenant au groupe du *Sammlung,* paraît avoir pour nous un double intérêt. Il nous donne la pensée de protestants spécialement préparés au dialogue œcuménique ; il nous pose des questions graves touchant la compréhension de notre propre catholicisme.

Qu'on lise en particulier les pages 179-205, où W. Stählin cherche un contenu précis au mot « catholique », tel que le pro-

noncent tous les chrétiens (même protestants), quand ils affirment l'universalité de l'Eglise. Catholicité exprime une plénitude rassemblée. Elle se trouve dans le Message de salut que porte l'Eglise, s'il est vrai qu'il concerne tout l'homme et le tout de l'homme. En ce sens le catholique est celui qui ne distingue plus tellement entre « sacré » et « profane », car tout est entré dans la zone de rédemption. L'universalité visée par notre mot est aussi celle de l'enseignement ecclésial, qui doit livrer tout l'Evangile. Stählin voudrait qu'on se soucie moins que cet éloignement soit pur (excluant toute contre-proposition) et plus qu'il soit « sain », c'est-à-dire nourrissant la vie et la piété des fidèles des richesses complémentaires et paradoxales de la vérité totale. (Et l'auteur ici se plaît à opposer Vérité et vérités et à poser la Vérité comme « *complexio oppositorum* ».) Enfin la catholicité est, ce qui nous semble plus familier, l'unité et la cohésion des différentes communautés chrétienne dispersées dans le monde, et réalisant dans son « plérôme » le tout du Corps du Christ.

La notion de catholicité est bien pour l'auteur de celles qui définissent fondamentalement l'Eglise du Christ. Mais aucune des communautés chrétiennes aujourd'hui existantes ne lui paraît la réaliser ; elles s'en éloignent même de plus en plus. Le protestantisme, contrairement au vœu de Luther, se veut moins témoignage pour l'Evangile qu'on oublie, que repli sur des positions doctrinales particularistes et trop souvent négatives. Par ailleurs l'individualisme, encore insuffisamment combattu en son sein, pousse les fidèles, sous prétexte de contempler la « multitude des demeures du Père », à ne plus voir que la Maison doit être en définitive une.

Quant au catholicisme, Stählin lui reproche de ne pas être catholique. Il est l'affirmation d'une communauté particulière contre les autres. Son magistère, au lieu de rechercher la vérité dans la totalité de l'Evangile, se donne comme garantie que la totalité de l'Evangile est réalisée sous sa garde. Ainsi, partie de la plénitude catholique, toutes les Eglises ont procédé à des choix partiels et donc à des exclusions appauvrissantes. L'auteur ne veut évidemment pas nous arrêter à cette constatation pessimiste, mais nous pousser à un retour à la catholicité.

Le catholique, après cette lecture, se verra dans l'obligation, non pas, sans doute, de faire retourner son Eglise à une catholicité perdue, mais de réactualiser en lui ce souci d'universalisme englobant, qui toujours nous trouve trop pauvres.

Régis GEREST

Albert BRANDENBURG, *Gericht und Evangelium*, Paderborn, Verlag Bonifacius, 1960, 173 p.

Cette étude fort savante, claire et vigoureuse sur les *Dictata super Psalmos* de Luther détruira le préjugé qui fait négliger cet écrit de jeunesse du Réformateur, comme encore trop peu caractéristique de sa manière propre. Le subjectivisme ou mieux l'existentialisme de l'œuvre est ici mis en évidence. L'Evangile est conçu par

le maître de Wittemberg comme la Parole de Dieu, non plus seulement adressée à nous, mais comprise et agissant en nous. Aussi bien n'hésitera-t-il pas à dire : « *Qualis tu es in dispositione, tale est tibi* [*verbum*] ». Et ce qui pour l'incroyant est jugement par l'œuvre de la Croix est pour le croyant auto-accusation, ouverture à l'Esprit et justice.

Ne pensons pas cependant trop vite — et le professeur Brandenburg est prudent — que Luther ait voulu jeter un voile sur l'objectivité des événements historiques du salut ou sur celle de l'institution ecclésiale. Il n'en reste pas moins le maître d'une expérience religieuse qui, au départ du moins, fait peu de cas de ces réalités.

Régis GEREST

Die Gebetsgottesdienste (Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden II), Berlin, Lutherisches Verlagsaus, 1960, 306 p.

Nous avons là un *ordo* indiquant les lectures, oraisons, chants de l'office liturgique des églises luthériennes pendant l'année. Le lecteur catholique sera surpris par la possibilité d'une vie de prières communautaires aussi riches chez les protestants. Une introduction (bizarrement située en fin de volume) situe cette vie de prières dans la vie liturgique de l'Eglise.

Régis GEREST

Anton HENZE, *Les conciles,* Paris-Bruxelles, Sequoia, 1963, 312 p.
Conciliorum œcumenicorum decreta, Fribourg, Herder, 1962, 862 p., 55 DM.

Parmi les très nombreuses histoires des conciles publiées depuis quatre ans, celle d'A. Henze est une des meilleures, du moins si l'on tient compte de sa perspective, indiquée par le sous-titre de l'ouvrage : « les arts, les hommes ». Dans la tradition des éditions Sequoia nous avons là un remarquable *atlas ;* les photographies sont fort bien choisies et d'une qualité supérieure ; le texte — qui se ressent malheureusement parfois un peu de la traduction de l'allemand — situe remarquablement les conciles du point de vue géographique et culturel.

La « théologie » des conciles, on la demandera à un autre ouvrage : le précieux recueil édité par le Centre de documentation de l'Institut des sciences religieuses de Bologne : dans un volume très maniable, nous avons pour la première fois la totalité des résolutions dogmatiques et disciplinaires des vingt conciles œcuméniques. Voici corrigés les choix parfois contestables du classique *Denzinger.* Ce nouveau volume est un instrument de travail indispensable à tout théologien.

René BEAUPÈRE

Joseph HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient* (Coll. Les univers), Paris, Ed. du Seuil, 1962, 382 p.

André SIMONET, *L'Orient chrétien au seuil de l'unité,* Namur-Paris, Ed. Grands Lacs, 1963, 264 p., 12 f.

L'abbé Hajjar, qui appartient au patriarcat grec-catholique d'Antioche, conte l'histoire souvent douloureuse des chrétiens du Proche-Orient en situant dans ce contexte le fait de l'« uniatisme », c'est-à-dire des Eglises orientales en communion avec le siège de Rome. L'auteur met particulièrement en relief le rôle des Maronites qui « incarnent l'uniatisme séculaire ». Sa documentation est solide : elle s'appuie souvent sur des pièces d'archives inédites. Mais l'histoire du Proche-Orient chrétien est si complexe que parfois certaines synthèses ou certains raccourcis de ce livre sont discutables. Mais ceci est inévitable lorsqu'on fait, comme l'abbé Hajjar, une œuvre de pionnier.

L'ouvrage du chanoine Simonet se rapproche plus du reportage : ce sont les notes d'un voyageur qui sait observer et s'informer. Quelques menues erreurs de ci de là n'empêchent pas de reccommander ce livre chaleureux et optimiste : l'Orient chrétien *au seuil de l'unité !*

René BEAUPÈRE

Divo BARSOTTI, *Le christianisme russe,* Tournai-Paris, Casterman, 1963, 196 p., 12 f.

Nicolas ARSENIEW, *La piété russe,* (Bibliothèque orthodoxe), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1963, 140 p.

Le premier volume, catholique, est la traduction de conférences données à Florence il y a vingt ans. L'abbé Barsotti y présente avec ferveur le christianisme de Russie en faisant revivre quelques grandes figures : Serge de Radoneje, Séraphin de Sarov, Théophane le reclus, Jean de Cronstadt, Khomiakov, Constantin Leontiev, Soloviev, le staretz Sylvain du Mont Athos. Un beau livre malgré certains jugements sur l'Orthodoxie qui nous paraissent un peu durs.

Le second ouvrage a été écrit avec amour par un orthodoxe, spécialiste de la spiritualité de l'Orient chrétien et de la culture russe. C'est une remarquable synthèse. A la lire on ressent quelque chose de cet « attendrissement de l'âme » dans lequel l'auteur voit avec raison un trait dominant de la piété russe.

René BEAUPÈRE

Nikita STRUVE, *Les Chrétiens en U.R.S.S.* (Coll. Les univers), Paris, Ed. du Seuil, 1963, 374 p.

Appuyé sur une documentation très solide, ce livre présente un tableau aussi complet que possible de la situation du christianisme en U.R.S.S. : après un large rappel historique, il décrit l'organisation de l'Eglise orthodoxe, les relations extérieuses du patriarcat

de Moscou, les écoles et les études théologiques, le clergé, le peuple, les schismes et les sectes, les Eglises « périphériques » (orthodoxe de Géorgie et non-orthodoxes), la propagande anti-religieuse. Plusieurs annexes (documents concernant les rapports de l'Eglise et de l'Etat, données sur la situation de l'Eglise, liste d'évêques mis à mort, note sur les Eglises russes de l'émigration) contribuent à faire de ce travail une petite somme sur la question. On souhaite à ce livre de nombreux lecteurs et surtout que ces lecteurs y puisent des raisons d'espérer en l'avenir du christianisme russe et de se sentir liés à lui dans le mystère de la communion des saints.

René BEAUPÈRE

Peter LENGSFELD, *Ueberlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn, Verlag Bonifacius, 1960, 264 p.

Aujourd'hui aussi bien chez les catholiques que chez les protestants, le lien intime est reconnu qui unit Ecriture et Tradition. D'ailleurs « que l'une de ces valeurs s'estompe dans la conscience, l'autre se dessèche ».

Le dialogue interconfessionnel sur ce terrain est arrivé à un seuil qui exige clarification et synthèse provisoires. Nous les trouvons dans cet ouvrage catholique sous la forme d'une histoire de la tradition constituant, authentifiant et interprétant l'Ecriture, ce qui nous permet de distinguer les multiples fonctions de la « paradosis ». Prévenons le lecteur éventuel qu'il se trouvera en face d'un exposé de haute technicité.

Les principaux théologiens actuels qui ont traité cette question sont ici analysés et discutés. L'exposé le plus original, à mon sens, est celui qui concerne Bultmann. Les positions extrêmes de ce théologien, distinguant si fortement l'Ecriture comme histoire et l'Ecriture comme témoignage de foi, obligent à repenser toute l'herméneutique. D'autre part, sa notion de tradition, prise aussi entre la pure histoire et l'eschatologie, est pour le théologien d'aujourd'hui un appel à resituer une « paradosis » qui soit actualisation dans l'aujourd'hui de l'action du Christ.

Regis GEREST

Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1963, 206 p.

ID., *Le prix de la grâce*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1962, 238 p.

Les lettres et notes de captivité (1943-1945) publiées dans le premier de ces volumes rendent fort attachante la personnalité de leur auteur, protestant allemand victime des Nazis ; mais la théologie qui s'y exprime ici ou là laisse un catholique dans un certain malaise. Quant au *Prix de la grâce*, c'est la traduction française de *Nachfolge*, commentaire du Sermon sur la montagne constituant une sorte de

profession de foi dont son auteur écrivait en prison : « J'ai cru pouvoir apprendre à croire tout en essayant de mener une vie sainte en quelque sorte. L'aboutissement de ce chemin a été pour moi certainement la rédaction de *Nachfolge.* Aujourd'hui, je vois clairement les dangers de ce livre, sans cesser pour autant d'y souscrire. J'ai compris plus tard et je continue d'apprendre que c'est en vivant pleinement la vie terrestre qu'on parvient à croire ».

René BEAUPÈRE

Antoine WENGER, *Vatican* II. *Première session,* Paris, Ed. du Centurion 1963, 352 p., 12 f.

René LAURENTIN, *Bilan de la première session,* Paris, Ed du Seuil, 1963, 126 p.

Deux comptes rendus fort intéressants de la première session du concile : l'un est du rédacteur en chef de *La Croix,* spécialement bien informé en ce qui concerne les aspects et les incidences œcuméniques de Vatican II ; l'autre, qui fait suite à *L'enjeu du concile,* l'une des meilleures présentations d'ensemble des buts et des perspectives de l'assemblée romaine, se recommande par le souci de l'auteur de dégager clairement le sens des événements.

René BEAUPÈRE

Jean TOULAT, *Juifs, mes frères,* Paris, Ed. Guy Victor, 1962, 272 p.

Jean DANIÉLOU, *Dialogue avec Israël,* Paris, La Palatine, 1963, 162 p., 9 f.

Le dialogue judéo-chrétien prend peu à peu de l'ampleur. Voici deux ouvrages qui le favoriseront : tout d'abord un très chaleureux reportage de l'abbé Toulat sur le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier et sur ses rapports avec le christianisme ; ensuite une plaquette assez disparate qui rassemble quelques notices et comptes rendus du P. Daniélou.

René BEAUPÈRE

Hans KUENG, *Le Concile, épreuve de l'Eglise,* Paris, Ed. du Seuil, 1963, 254 p.

« Regard en arrière et regard en avant » à partir de la première session du Concile, ce recueil d'articles du professeur de théologie de Tubingue, l'abbé Hans Küng, est tout à fait intéressant et stimulant pour la réflexion. Il présente — d'une manière la plupart du temps très accessible — les grandes orientations de Vatican II. La traduction, qui a peut-être été faite un peu vite par une équipe disparate, manque d'homogénéité. Un simple exemple : pourquoi traduire souvent *World Council of Churches* par Conseil *mondial* des Eglises au lieu d'employer l'appellation *officielle* de Conseil *œcuménique* des Eglises, qui se trouve, par exemple, p. 121 ? P. 214

il y a une confusion — qui se trouve peut-être dans l'original — entre les *Unions chrétiennes de jeunes gens* et les *Associations chrétiennes d'étudiants.*

René BEAUPÈRE

Bernard LAMBERT, o. p., *Le problème œcuménique* (Coll. l'Eglise en son temps), Paris, Ed. du Centurion, 1962, 2 vol., 730 p.

On aurait tort de se laisser rebuter par la longueur de ce travail d'un dominicain canadien et par sa rédaction et sa présentation un peu scolaires. Il y a dans ces deux gros volumes d'excellentes choses. Il y a même plus : l'esquisse d'un traité d'« œcuménique » qui brasse l'ensemble du problème. Certes, on peut discuter certaines affirmations, souhaiter ici ou là plus de nuances ou une information plus complète ; on peut regretter — malgré l'effort fourni par l'auteur pour s'informer partout — une documentation et une bibliographie très anglo-saxonnes, etc. L'essentiel pourtant demeure. Alors que tant d'ouvrages aujourd'hui, dans le domaine œcuménique où le prurit de publication est spécialement intense, se contentent de vulgariser et de répéter ce qui a déjà été écrit bien des fois, le travail du P. Lambert, lui, renouvelle d'une certaine façon le problème. C'est une œuvre personnelle qu'il est d'ailleurs tout à fait impossible de résumer en quelques lignes. L'auteur aborde successivement les aspects historique, dogmatique, structural, cultuel, psychologique, sociologique de la désunion des chrétiens et, dans chaque section, il donne les éléments constitutifs, montre où en est le rapprochement et propose des prolongements. Chemin faisant, il recherche l'essence du christianisme ou plutôt des formes catholique et protestantes du christianisme par l'analyse de réalités comme la parole, l'action du Christ, l'eschatologie, l'histoire, la tradition, etc. Un livre à lire attentivement.

René BEAUPÈRE

George H. TAVARD, *Ecriture ou Eglise ?* (Coll. Unam Sanctam 42), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 360 p.

Œuvre d'un théologien français résidant aux Etats-Unis et écrivant en anglais, ce livre, traduit par le P. Tunmer, o. p., est une étude historique sur la crise de la Réforme, ou, plus précisément, sur l'une des questions fondamentales posées par la Réforme : Ecriture ou Eglise ? Le P. Tavard montre, dans une première partie, que la théologie chrétienne des premiers siècles tenait pour principe certain l'implication mutuelle de l'Ecriture et de l'Eglise qui ne constituent donc pas deux autorités distinctes, mais une seule. Il examine ensuite la désintégration de cette conception à partir de la fin du XIIIe siècle et présente la Réforme comme résultant, pour une bonne part, de cette décadence théologique. Il étudie ensuite les positions de Luther et de Calvin : d'une part, la « pure doctrine » ou le « pur Evangile » entendu au sens d'un nombre réduit de propositions, portant assentiellement sur la justification, placées au-dessus de l'Ecriture et de la communauté des croyants ; d'autre part la pure Parole de Dieu

entendue par la puissance du Saint-Esprit. Dans une troisième partie, le P. Tavard dépeint les difficultés de l'apologétique catholique, les défenseurs de l'Eglise hésitant entre des théories opposées sur la valeur relative de l'Ecriture et des traditions, bien que la conception classique ait été réaffirmée de temps en temps, en particulier au Concile de Trente, pour disparaître à peu près totalement de la théologie catholique postérieure. Dans un dernier moment, l'auteur souligne l'étrange position de la théologie anglicane, protestante dans son refus d'identifier l'Eglise du seizième siècle avec celle des premiers siècles, mais soucieuse en même temps de maintenir la notion catholique d'une union parfaite entre l'Eglise et l'Ecriture.

Cet examen historique attentif met à notre disposition un matériel considérable. Il complète plusieurs livres récemment parus chez nous, en particulier les études du P. Congar. Il se peut que, sur tel ou tel point, des spécialistes nuancent un peu les jugements du P. Tavard (il le fait lui-même tout le premier en avouant que, depuis la rédaction américaine de son livre, en 1959, il s'est rendu compte que les positions de Melchior Cano et de Perez de Ayala sont plus proches qu'il ne l'a dit de la doctrine classique sur la Tradition et l'Ecriture) : de toute façon son travail contribuera certainement à nourrir, dans les perspectives œcuméniques actuelles, le ré-examen de ce problème fondamental : l'Eglise et l'Ecriture Sainte.

René BEAUPÈRE

Max THURIAN, *Marie, mère du Seigneur, figure de l'Eglise*, Taizé, Les Presses de Taizé, 1962, 282 p.

Très belle étude biblique sur la vierge Marie. Le frère de Taizé nous présente successivement Marie comme fille de Sion, comblée de grâce, Vierge pauvre, demeure de Dieu, servante dans la foi, mère du Seigneur, mère du Messie-Roi, mère du Serviteur souffrant ; un long chapitre est consacré à Marie et l'Eglise et le volume s'achève par quelques notations sur l'*Apocalypse* (un grand signe dans le ciel), des réflexions d'ordre liturgique et des textes de prière. Max Thurian met en valeur ce que les chrétiens — divisés pourtant — tiennent en commun ou devraient tenir en commun sur la Vierge Marie. Cela l'amène à ne pas étudier pour eux-mêmes les dogmes de l'immaculée conception et de l'assomption, bien que référence y soit faite ici ou là, ne serait-ce que parce que certains des Réformateurs étaient plus positifs sur ces points que ne l'est une bonne partie du protestantisme contemporain. Mais toutes les querelles dogmatiques sont loin de ce livre : quand on le ferme l'impression qui domine est celle de paix et de joie. Oui, voilà vraiment des pages profondes sur la vocation de Marie, du chrétien et de l'Eglise. Le catholique ne se sent à aucun moment gêné ; il communie à toute cette méditation biblique, même s'il la prolonge un peu plus loin dans sa foi.

René BEAUPÈRE

Peter MEINHOLD, *Konzile der Kirche in evangelischer Sicht,* Stuttgart, Kreuz Verlag, 1962, 230 p., 10,80 DM.

Cette nouvelle histoire des conciles se distingue de celles qu'écrivent les auteurs catholiques en ce qu'elle insère dans sa trame les efforts conciliaires protestants (par exemple le Synode de Dordrecht en 1618) et les réalités créées par le mouvement œcuménique contemporain. Le sujet et la personnalité de l'auteur, théologien luthérien de Kiel très soucieux du dialogue avec l'Eglise romaine, inciteront les théologiens et historiens catholiques à lire cet ouvrage. Ils s'y enrichiront, même s'ils se sentent obligés à plusieurs reprises de mettre en question les vues de l'auteur : c'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple qu'ils auront sans doute de la peine à faire coïncider avec lui la conception de la faillibilité des conciles pronée par les Réformateurs avec l'idée authentiquement catholique, elle, qu'un concile peut être complété ou même amélioré par un concile postérieur exprimant de façon plus heureuse, plus profonde ou plus compréhensible une vérité unique que le concile antérieur tenait et affirmait déjà. Admettre la faillibilité des conciles, c'est admettre qu'ils peuvent déclarer des choses fausses au niveau de la foi : ceci n'est pas catholique. Comme on le voit, ce livre de Peter Meinhold pose des questions dont l'importance et l'actualité n'échapperont à personne.

René BEAUPÈRE

René LAURENTIN, *La question mariale,* Paris, Ed. du Seuil, 1963, 174 p.

L'abbé Laurentin a écrit un livre courageux. A la fois « théologien » (expert au concile), « mariologue » (auteur d'études célèbres sur Lourdes et sur la Vierge en général), et même « exégète » (il a écrit un volume sur les premiers chapitres de l'Evangile de Luc), il voudrait tenter de réconcilier les uns et les autres pour le plus grand bien du catholicisme d'abord, de l'œcuménisme ensuite. En bon médecin il ne craint pas de débrider la plaie et d'exposer l'ignorance réciproque, l'incompréhension, la tension qui existent entre la « théologie » et la « mariologie » ; il décrit loyalement et calmement les deux *tendances* qui se partagent à l'heure actuelle le catholicisme : « D'un côté, écrit-il, tendance à faire de Marie *le* centre, alors qu'elle est seulement liée au centre, qui est le Christ ; de l'autre, tendance à l'expulser vers la périphérie. D'un côté tendance à projeter sur elle des vues gratuites et artificielles ; de l'autre, à l'ignorer, à l'éliminer. C'est comme un pur visage qui menacerait de disparaître, d'un côté, sous l'éclat emprunté d'un masque ; de l'autre, dans l'ombre et dans la nuit ». Pour trouver la ligne de crête, l'abbé Laurentin propose avec compétence des règles de méthode. La force de son livre — dont certaines pages semblent toutefois se ressentir d'avoir été écrites un peu vite — vient de ce qu'il pose le problème *à l'intérieur du catholicisme.* Ce n'est que dans une étape seconde qu'il examine les répercussions œcuméniques de cette « question mariale ». Ce qui n'empêche que la connaissance de la piété et de la doctrine

mariales de l'Orient chrétien pourrait peut-être, plus que ne le dit l'auteur, aider l'Occident à trouver un équilibre tant souhaitable.

René BEAUPÈRE

Y. CONGAR et B.-D. DUPUY (éd.), *L'épiscopat et l'Eglise universelle* (Coll. Unam Sanctam 39), Paris, Ed. du Cerf, 1962, 832 p. 39 f.

H. BOUESSÉ et A. MANDOUZE (éd.), *L'évêque dans l'Eglise du Christ,* (Coll. Textes et études théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1963, 376 p., 24 f.

Plus de 1.200 pages sur l'évêque dans ces deux *symposia* qui sont des cousins germains sinon des frères ! Qu'on ne se laisse pas rebuter par les dimensions de ces deux beaux volumes collectifs. Fruits de la collaboration de plus de trente exégètes, théologiens, historiens parmi les plus célèbres, ils sont passionnants et méritent de servir d'instruments de travail à tous ceux qui ont compris l'importance des débats du second concile du Vatican.

Le premier ouvrage est nettement divisé en quatre parties : l'épiscopat dans son rapport avec le Christ, les apôtres, le peuple de Dieu, le pape. Une cinquième section rassemble des « recherches » faites dans les prières d'ordination et dans la théologie. Nous avons aimé les ouvertures faites en direction de l'Orient. Le deuxième ouvrage moins structuré est d'allure un peu plus « classique » (par exemple : l'épiscopat « état de perfection », l'évêque « perfector » selon le Pseudo-Denys). Il a le mérite de reproduire les discussions qui ont eu lieu après les exposés.

René BEAUPÈRE

Liturgie de l'Eglise Réformée de France, Paris, Berger-Levrault, 1963, 380 p., 50 f.

Services quotidiens, Villemétrie, 1963, 50 p., 3 f.

Cahiers de Villemétrie.

A. de ROBERT, *La communion humaine au miroir de l'Eglise.*

C'est avec joie qu'un catholique tient dans ses mains et feuillette ce beau volume relié : le premier ordre *officiel* de culte de l'Eglise Réformée de France, à laquelle les circonstances dramatiques de son existence n'avaient pas permis jusqu'ici de publier un tel travail. Joie aussi de constater en quel esprit a été menée, depuis 1946, la reconstruction liturgique au sein de l'E.R.F. Cet esprit s'exprime dès la note préliminaire où l'on pourrait relever bien des indications positives. Cette phrase, par exemple, qui est la toute première : « Cette liturgie donne à la Cène la place qu'elle avait dans l'Eglise primitive et dans la pensée des Réformateurs. Elle tient compte du mouvement qui, dans nos Eglises, accroît la fréquentation et la fréquence de la Cène. En la dissociant du culte dominical, notre Eglise se séparait de l'Eglise primitive ». Positive aussi cette réhabilitation de l'age-

nouillement considéré longtemps comme « typiquement catholique » : « En général, dit la note préliminaire, on écoute mieux assis, on chante mieux debout, on se recueille mieux pour la prière agenouillé ou incliné. L'ancien usage, selon la discipline des Eglises Réformées (1559), était l'agenouillement ». Positive encore cette indication sur la nécessité de suivre la *Liturgie :* « On trouvera ci-dessous la liste des éléments du culte dont l'aménagement est laissé à la liberté des Eglises. *Mais les textes liturgiques doivent être respectés* ». Nous nous réjouissons également de trouver, dans ce volume, deux listes de péricopes bibliques à utiliser, dont la liste « traditionnelle », commune, à quelques détails et décalages près, aux luthériens, aux anglicans, aux réformés anglo-saxons et à l'Eglise catholique.

Bref, ce beau volume contient tous les services pour le culte dominical, les fêtes de Noël, de la Semaine Sainte, de Pâques, de l'Ascension et de Pentecôte ; les cultes spéciaux pour la Réformation, la Fête Nationale, la dédicace d'une église, etc. ; l'entrée dans l'Eglise : baptême, confirmation, réception, présentation ; l'ordination des pasteurs, leur installation, celle des conseillers presbytéraux, des diacres ; les actes pastoraux : mariages, visites des malades, services funèbres.

La *Liturgie* de l'E.R.F. se termine par des indications pour un culte quotidien. On pourra préférer à ce projet assez peu construit l'esquisse rédigée à la demande de la Fédération protestante de France par des représentants des commissions de liturgie des Eglises réformées et luthériennes, des mouvements de jeunesse et d'adultes, des communautés de Pomeyrol et de Taizé et du Centre de Villemétrie. Ce n'est encore qu'une ébauche (offices du matin et du soir pour les temps ordinaires » : deux autres fascicules suivront pour les temps de l'Avent à l'Epiphanie et du Carême à Pentecôte), mais sa structuration liturgique (psaume ou cantique, capitule, lecture biblique, méditation, prière, exhortation, bénédiction) nous paraît solide. Et c'est une excellente idée que de compléter le recueil de chants *Louange et prière* par des *Services quotidiens* de ce genre.

Ces *Services quotidiens* ont été publiés dans les *Cahiers* bimestriels du Centre de Villemétrie : ces modestes mais intéressants fascicules ronéotypés reprennent des exposés ou des recherches faits en équipe au Centre. Les sujets traités récemment sont les suivants : Guide d'architecture à l'usage des paroisses, la solitude, la concurrence, problèmes d'adaptation des étudiants africains et malgaches, etc.

Le même Centre nous a envoyé le texte des prédications données durant le Carême 1963 dans l'église réformée de l'Annonciation par le pasteur A. de Robert, successeur en cette chaire du pasteur Marc Boegner. Sous le titre un peu insolite de « la communion humaine au miroir de l'Eglise », l'orateur y montre que l'Eglise est le miroir dans lequel l'homme peut apprendre quelque chose de la communion qui le relie à tous les hommes ; mais le garant de cette communion, c'est le Christ Jésus : « Sa souffrance, sa solitude et sa mort nous permettent de nous parler comme des frères, d'aller

les uns vers les autres, de nous aider, de nous saluer, de nous comprendre dans une nouvelle intelligence et de nous convier à la joie ».

René BEAUPÈRE

Jean CADET, *L'Eglise et son organisation* (Coll. L'Eglise aux cent visages), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 174 p.

Le livre de Jean Cadet tient la promesse de son avant-propos. « Contentons-nous, explique-t-il, d'affirmer que l'Eglise apparaît comme une organisation. Cette catégorie du paraître nous donnera une autre voie d'approche de la réalité : celle du signe : ce fait, constatable par tous, de l'organisation de l'Eglise n'a pas la même signification selon qu'on est en dedans ou en dehors ».

L'auteur donc ne se contente pas de nous mettre au courant des rouages de l'« organisation » ecclésiastique : pape, concile, gouvernement central, diocèse, paroisse, laïcat ; constamment, il nous ramène à la « signification», au mystère même de l'Eglise. L'auteur n'est pas un simple juriste qui décrit avec compétence les institutions, il est encore un historien et un sociologue, qui les situe dans l'actualité, et également un théologien qui les relie au plan du Salut. Au départ d'une collection qui veut nous mettre en contact avec « l'Eglise aux cent visages », on ne pouvait souhaiter meilleure présentation.

Robert SOULLARD

Jean CAYROL et Claude DURAND, *Le droit de regard*, Paris, Ed. du Seuil, 1963, 186 p.

Artsept, cahiers trimestriels de documentation cinématographique, Lyon (Libr. La proue, 15, rue Childebert), 168 p., 9,50 f.

J. Cayrol et Cl. Durand sont les réalisateurs d'un certain nombre de courts métrages dont on trouvera le texte et des images dans *Le droit de regard* : *On vous parle, La frontière, Madame se meurt, De tout pour faire un monde*. Ces films sont précédés d'une série de chapitres brefs dans lesquels les auteurs, sans prétendre composer un traité complet du cinéma, proposent des réflexions — souvent fort judicieuses — sur leur art.

Il nous semble que leurs préoccupations majeures rejoignent assez exactement celles d'une nouvelle revue trimestrielle, *Artsept*, dont le premier cahier, à l'allure de manifeste, est consacré à « un cinéma réel ». Magie des chiffres parfaits : le septième art compte, nous apprend-on, sept cinéastes « réels » ; leurs noms barrent la couverture de ce cahier et les pages serrées de la revue sont consacrées à l'étude de leur œuvre et à la présentation de leur personnalité. Les voici : Cayrol, Colpi, Durand, Gatti, Marker, Resnais et Varda. Le rédacteur en chef de la nouvelle revue, Raymond Bellour, tout en reconnaissant que des liens étroits de collaboration et d'amitié sont tissés entre ces sept, refuse d'en faire une chapelle. Ce qui les unit, c'est précisément un même goût du « cinéma réel » : ce qui

n'est ni un cinéma objectif, ni le « cinéma-vérité », mais un cinéma « senti » témoignant d'une subjectivité en lutte, un cinéma « documenté », non seulement dans le domaine du court métrage mais aussi dans celui du film de fiction en long métrage, un cinéma qui respecte le spectateur en ne lui livrant pas une marchandise « mâchée à l'avance », un cinéma qui prend la réalité le plus honnêtement possible et tente d'en donner une image ayant valeur d'œuvre d'art. Cet éditorial prolonge une chronique récemment confiée à la revue *Esprit* par le même Raymond Bellour : recensant diverses publications de cinéma, il indiquait sans ambages ce qu'il ne faut pas faire, à son avis. Souhaitons qu'*Artsept* nous enseigne ce qu'il faut faire. En tout cas on accueille avec sympathie cette revue d'une présentation originale et agréable (mais il faudra à l'avenir relire les épreuves avec plus de soin !), dotée d'excellentes illustrations. On lui souhaite de ne point s'enfermer dans le sectarisme qui rend illisibles tant de revues de cinéma et, en particulier, de continuer à ouvrir ses colonnes, comme elle le fait dès ce premier numéro, à d'autres auteurs que les « critiques » patentés de cinéma.

René MAURICE

II. NOTES DE LECTURE

Joseph CARDIJN, *Laïcs en première ligne* (Coll. Nouvelle alliance), Paris, Ed. universitaires, 1963, 200 p.

R.-L. ŒCHSLIN, o. p., *Une spiritualité des laïcs* (Coll. Vie intérieure), *Paris,* Aubier, 1963, 192 p.

Les laïcs et la mission de l'Eglise, Paris, Ed. du Centurion, 1962, 192 p., 7,10 f.

Jacques CHIFLET, *Le laïc au service de la mission,* Lyon, Société de publications missionnaires, 1960, 160 p., 4,80 f.

Le « testament » de Mgr Cardijn est d'abord une rétrospective : l'auteur y reprend, sous une forme parfois un peu modifiée, des textes qu'il a rédigés au cours de cinquante années de vie sacerdotale consacrée à l'apostolat des laïcs. Mais le livre suscitera ausssi, comme le souhaite son auteur, des recherches et des réflexions nouvelles.

Constatant l'échec des différentes « recettes » d'apostolat offertes successivement aux laïcs et le renouveau d'une « spiritualité » à leur usage, le P. Œchslin essaie de montrer dans quel esprit un laïc engagé dans le monde doit vivre sa vie chrétienne. C'est une esquisse synthétique qui, laissant de côté les domaines déjà bien explorés comme la prière et le mariage, s'attache de préférence aux secteurs moins déblayés : les sacrements, l'accueil de la Parole de Dieu, les vertus, les structures religieuses, etc. La perspective centrale est celle de la consécration du monde par et dans le sacrifice du Christ.

Le troisième volume réunit des articles publiés en 1961-1962 dans le *Bulletin du Cercle Saint-Jean-Baptiste :* fondements théologiques, par Y. Congar ; le sacerdoce des laïcs, par I.-H. Dalmais ; leur

participation à la mission de l'Eglise, par J. Frisque et J.-M. Langlais; insertion de l'Eglise dans la vie temporelle, par G. Cottier et J. Daniélou ; les étapes du laïcat, par B. Lalande ; des témoignages de laïcs, etc.

Le dernier ouvrage enfin est un très utile guide pratique. On y trouve une documentation sur les formes du laïcat missionnaire, ses exigences, les principaux mouvements français et étrangers, les moyens de formation, etc.

Comment lire la Bible, Paris-Bruxelles, Ed. Sequoia, 1961, 156 p., 3 f.

Encyclopédie de la Bible, Ibid., 1961, 256 p., 7,50 f.

A. VINCENT, *Lexique biblique,* Tournai-Maredsous, Casterman et Ed. de Maredsous, 1961, 482 p., 36 f.

Frank MICHAELI, *Trente-neuf livres en un seul,* Genève, Labor et Fides, 1962, 178 p.

Sebastiano PAGANO, o. m. i., *Tableau chronologique des livres de l'A. T.,* Ottawa, Séminaire universitaire, 1959, dépliant.

Le titre du premier volume est trompeur : il ne s'agit pas d'une méthode de lecture de la Bible ; ou plutôt il s'agit d'une méthode appliquée à quatre cas particuliers : la Genèse (par le P. Renckens, s. j.), Isaïe (par le P. Grollenberg, o. p.), la Première épître aux Corinthiens (par l'abbé Wijers), des textes sur la Résurrection du Christ (par le P. Hulsbosch). L'ensemble est traduit du néerlandais : il a paru naguère dans l'hebdomadaire *De Bazuin.*

L'*encyclopédie de la Bible,* en 2500 courtes notices, situe dans l'espace et dans le temps les villes et les personnages de la Bible et donne également d'autres indications utiles pour comprendre le Livre. Elle est traduite et adaptée du néerlandais par Luce Botté.

Le *Lexique* de Mgr Vincent est plus volumineux ; il reste cependant très maniable et rendra certainement de grands services aux prêtres du ministère, aux séminaristes et aux laïcs soucieux d'alimenter leur foi aux sources scripturaires.

Le professeur Michaeli a rassemblé en un volume des articles confiés naguère à l'hebdomadaire protestant *Le christianisme au XXe siècle* : il s'agit de brèves introductions à tous les livres de l'A. T., à l'exception des deutéro-canoniques. Voilà un guide utile et simple.

Pour travailler l'A. T. on pourra se servir aussi du tableau chronologique dressé par le P. Pagano : il présente la formation des différentes parties des livres de l'A. T. à travers les âges, à la lumière des positions de l'exégèse catholique contemporaine. Il existe une édition française et une édition anglaise de cet utile dépliant.

Augustin BEA, *Pour l'unité des chrétiens,* Paris, Ed. du Cerf, 1963, 280 p., 9,90 f.

Id., *Die Einheit der Christen,* Fribourg, Herder, 1963, 280 p., 19,80 DM.

L'édition allemande est reliée, l'édition française est, plus modestement, brochée ; il y a également quelques menues variantes dans le contenu des deux livres. Mais dans l'un comme dans l'autre on trouve, dans les articles, discours et déclarations du Cardinal Béa, le grand souffle œcuménique qui réveille aujourd'hui les disciples du Christ.

Karl Barth, *Dogmatique,* 14. *La doctrine de la création,* Genève, Labor et Fides, 1963, 243 p.

Dans ce volume, Barth étudie d'abord « Dieu et le néant », ensuite « le Royaume des cieux, les messagers de Dieu et ses adversaires ».

L'initiation chrétienne (Coll. Ictys — Lettres chrétiennes 7), Paris, Grasset, 1963, 296 p., 12 f.

Faisant suite à un autre tome de la même collection, *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise,* ce volume, préfacé par le P. Daniélou, offre des textes choisis et présentés par le P. Hamman : *Catéchèses mystagogiques* (XIX-XXIII) de Cyrille de Jérusalem, *Traité des mystères* d'Ambroise de Milan, *Catéchèse* (la deuxième des huit catéchèses baptismales découvertes au Mont-Athos) de Jean Chrysostome, *Homélies sur le baptême* (II et III) *et sur l'eucharistie* (XV et XVI) de Théodore de Mopsueste, *Homélies* (XIV et XVII) de Narsaï, *Mystagogie* de Maxime le Confesseur. Ce volume semble avoir été composé un peu vite, mais l'ensemble des documents qu'il livre est intéressant.

Baudouin de Ford, *Le sacrement de l'autel* (Coll. Sources chrétiennes 93 et 94), Paris, Ed. du Cerf, 1963, 2 vol., 604 p., 36 f.

Cistercien, Baudouin fut moine puis abbé du monastère de Ford, ensuite évêque de Worcester, enfin archevêque de Cantorbéry (c'est pourquoi on l'appelle souvent Baudouin de Cantorbéry). Il mourut au cours de la croisade, à Tyr en Syrie, en 1190. Ses œuvres ne sont qu'en partie publiées (*P.L.* 204). Nous avons ici le livre sur *Le sacrement de l'autel.* Le texte latin a été établi par J. Morson, o. c. s. o., la traduction française est d'E. de Solms, o. s. b. et l'introduction de J. Leclercq, o. s. b. Ce nouveau volume de la série des textes monastiques d'Occident donne un bon exemple d'une théologie antérieure à la scolastique, « plus positive que polémique et plus admirative que spéculative, en un mot, dit Dom Leclercq, plus contemplative ».

Pierre Maury, *Trois histoires spirituelles,* Genève, Labor et Fides, 1962, 200 p.

Réédition bienvenue de dix conférences prononcées à Genève dans les années 30. Le regretté théologien protestant français Pierre

Maury y décrit les inquiétudes et les assurances spirituelles de saint Augustin, de Luther et de Pascal.

Lesslie NEWBIGIN, *A Faith for this one World ?*, Londres, SCM Press, 1961, 128 p.

Edition originale anglaise de *L'universalisme de la foi chrétienne* (cf. *L. et V.*, n° 64, p. 134).

Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique,* Les origines de l'homme, Les actes humains, Paris, Ed. du Cerf, 1963 et 1962, 472 et 468 p., chaque vol. : 10,80 f.

Dans le premier ouvrage, le P. Patfoort traduit et le P. Gardeil commente les questions 90-102 de la *Prima Pars,* achevant par là l'ensemble de cette partie de la *Somme.* Le second ouvrage (traduit par le P. Gardeil et commenté par le P. Pinckaers) donne les questions 6-17 de la *Prima Secundæ.*

Adolphe MONOD, *Saint Paul,* Vevey, Ed. des groupes missionnaires, 1962, 142 p.

Albert SCHWEITZER, *La mystique de l'apôtre Paul,* Paris, A. Michel, 1962, 338 p.

Deux rééditions : la première nous donne cinq discours sur l'œuvre, le christianisme, la conversion, la personnalité et l'exemple de Paul, par l'un des pasteurs français les plus célèbres du XIXe siècle. La seconde constitue la première traduction française d'un ouvrage vieux de trente ans, dont il faut reconnaître l'importance même si l'on n'en partage pas les idées.

A.-J. FESTUGIÈRE, O. P., *Les moines d'Orient.* III/2 : *Vie de saint Sabas,* Paris, Ed. du Cerf, 1962, 152 p., 18 f.

La *Vie de saint Sabas* (439-532), véritable créateur du monachisme palestinien, écrite par Cyrille de Scythopolis est ici traduite pour la première fois en français d'après le texte grec d'E. Schwartz. *L. et V.* a déjà présenté à plusieurs reprises cette très intéressante série sur « les moines d'Orient » publiée par le P. Festugière.

G. NICOLE et R. CUENDET, *Darbysme et Assemblées dissidentes* (Coll. Connaissance des sectes), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1962, 76 p.

Eric FUCHS, *Les adventistes du septième jour, Ibid.,* 1963, 68 p.

G. HÉBERT, S. J., *Les témoins de Jéhovah,* Montréal, Ed. Bellarmin, 1960, 342 p.

Gérard DAGON, *Les sectes en France,* Strasbourg, chez l'auteur, 1958, 188 p., 5 f.

L'utile collection protestante « Connaissance des sectes » s'enrichit de deux nouveaux volumes : le premier est consacré au Darbysme et aux Assemblées apparentées ; dans le second, E. Fuchs met bien en valeur l'évolution du mouvement adventiste aujourd'hui qui, dit notre auteur, « entre l'Eglise et la secte hésite à choisir ».

L'étude du P. Hébert sur l'histoire et la doctrine des Témoins de Jéhovah est beaucoup plus volumineuse. Une centaine de pages de notes, de références bibliographiques, d'appendices (y compris sur les démêlés conjugaux de Charles Russell, le fondateur du mouvement) étayent cet important travail.

Dans *Les sectes en France*, enfin, M. Dagon publie les fiches signalétiques de plus de 150 sectes. Ce catalogue serait plus utile s'il ne mettait pas sur le même plan des mouvements d'importance et de style extrêmement divers.

La vie de saint Athanase l'athonite, Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1963, 100 p.

Jésus, Ibid., 1960, 188 p., 7,50 f.

Présence du Christ, Ibid., 1961, 110 p., 6 f.

Vêpres du Vendredi Saint et *Nuit de Pâques, Ibid.*, 1962, 36 et 44 p.

A l'occasion du millénaire du Mont-Athos, et en prélude à un ouvrage plus important qui ne tardera pas à paraître, le monastère bénédictin de Chevetogne publie, en une édition illustrée très bien présentée, une *Vie* de l'organisateur de la vie cénobitique sur la Sainte Montagne. Cette plaquette conçue comme un hommage à l'Eglise d'Orient fera très utilement connaître saint Athanase aux Occidentaux.

Profitons de l'occasion pour recommander deux autres ouvrages, œuvres d'« un moine de l'Eglise d'Orient » : *Jésus, simples regards sur le Sauveur* (méditations évangéliques écrites, à la trace de Jésus, en Judée, en Samarie et en Galilée) et *Présence du Christ* (quatorze méditations destinées à favoriser le recueillement d'une journée de prière).

Signalons encore deux petits manuels permettant de suivre commodément la célébration des vêpres du Vendredi-Saint et de la nuit de Pâques dans le rite byzantin.

Charles DIEHL, *Byzance, grandeur et décadence*, Paris, Flammarion, 1961, 332 p., 12,20 f.

Alain DUCELLIER, *Les Byzantins* (Coll. Le temps qui court), Paris, Ed. du Seuil, 1963, 184 p.

Le premier volume est la réimpression d'un ouvrage, « classique » dès sa parution en 1919, et toujours utile malgré les quelques correctifs que les recherches plus récentes incitent à y introduire. Une courte bibliographie ajoutée par les éditeurs permettra précisément de prolonger le travail de Ch. Diehl.

Le second ouvrage offre une vivante synthèse sur les onze siècles « byzantins » : bref rappel historique, puis étude de l'univers religieux, du cadre politique, de la vie sociale et économique, de la vie intellectuelle et de l'art. Le tout à l'intention des héritiers spirituels de Byzance : « Ceux qui aspirent à la fois à savoir, à croire et

à comprendre ». A la fin du volume, un tableau de chronologie comparée et quelques brèves orientations bibliographiques.

Michel HAYEK, *Le chemin du désert,* Le Puy-Lyon, Ed. X. Mappus, 1962, 186 p., 9,30 f.

La vie du Père Charbel, le célèbre ermite de la montagne libanaise, est replacée dans son milieu historique et géographique. L'auteur nous aide, par là, à faire nôtres la piété et la foi de l'Eglise maronite.

The Unity of the Churches of God, Baltimore-Dublin, Helicon Press, 1963, 228 p., 4,95 doll.

Dom Polycarp Sherwood a réuni dans ce volume la traduction de cinq études parues naguère en français et en italien dans diverses publications, par Mgr Médawar et les Pères Kéramé, Congar, Le Guillou et Schultze. L'ensemble contribuera de façon heureuse à faire comprendre aux lecteurs de langue anglaise la nécessité d'une vraie « catholicité » de l'Eglise par la reconnaissance des droits et de la personnalité propre des communautés orientales catholiques.

ROMANOS LE MÉLODE, *Le Christ rédempteur,* Paris, Beauchesne, 1956, 182 p.

René R. Khawam a traduit du grec six admirables poèmes de Romanos, le célèbre mélode de Homs, et les présente en forme de célébrations liturgiques, de chœurs parlés. Une excellente introduction du P. Dalmais situe Romanos dans son contexte culturel et historique.

René LAURENTIN, *Lourdes, histoire authentique,* tomes 2 et 3, Paris, Lethielleux, 1962, 384 et 320 p.

R. LAURENTIN, B. BILLET et P. GALLAND, *Lourdes, documents authentiques,* tome 6, Paris, Lethielleux, 1961, 27 f.

L'abbé R. Laurentin, aidé par Dom Billet et Dom Galland, continue, à un rythme dont nous admirons la vitesse, ses monumentales publications sur Lourdes : de mettre à notre disposition des documents et une histoire *authentiques,* on ne saurait trop le remercier. Les deux premiers volumes content l'enfance de Bernadette et étudient les problèmes fondamentaux de la quinzaine des apparitions. Le troisième achève la publication des documents concernant le procès de Lourdes.

Gérald H. ANDERSON, *Bibliography of the theology of missions in the twentieth century,* New-York, Missionary Research Library, 1960, 80 p., 1,50 doll.

Frank W. PRICE (éd.), *Protestant theological Seminaries and Bible Schools in Asia, Africa, the Middle East, Latin America, the Caribbean and Pacific Areas, Ibid.,* 1960, 50 p., 2 doll.

Ces deux volumes ronéotypés seront utiles : le premier (2me édition revue et augmentée) donne une bibliographie, plus spécialement mais non exclusivement protestante, sur la théologie des missions ; le second établit la liste de tous les séminaires et écoles bibliques protestantes du tiers-monde.

Collection « L'Eglise aux cent visages », Paris, Ed. du Cerf, 1963.

Outre le volume de l'abbé Cadet que *L. et V.* recense ailleurs, cette collection disparate mais intéressante, patronnée par les *Informations catholiques internationales* (et qui, pour certains de ses volumes, se contente de reproduire purement et simplement des textes parus dans les *Informations* ou ailleurs) a publié trois reportages, l'un de M. José de Broucker sur *La Pologne* (128 p., 3,70 f.), le second de M. Jean Maurice sur *Voyages chez les protestants, anglicans et luthériens* (120 p., 3,90 f.) et le troisième du P. Malley sur l'*Inquiétante Amérique latine* (176 p., 6 f.); une étude sur l'histoire des relations entre l'Eglise catholique et les autres chrétiens, par le P. Biot (*L'Eglise face aux chrétiens séparés* et *Les chrétiens séparés face à l'Eglise*, 2 vol. de 144 p. et 4 f. chacun) ; enfin deux ouvrages du P. Congar : *Le concile au jour le jour* (144 p., 4 f.) et *Pour une Eglise servante et pauvre* (152 p., 5,85 f.).

Mariologie et œcuménisme (*Bulletin de la Société française d'études mariales* 19), Paris, Lethielleux, 1963, 188 p.

La maternité spirituelle de Marie, III (*Bulletin...* 18), Paris, Lethielleux, 1962, 60 p.

La maternité spirituelle de Marie (VIIIe Congrès marial national), Paris, Lethielleux, 1962, 188 p., 18 f.

En sa session de 1962 (à Pontmain), la Société française d'études mariales a abordé l'œcuménisme, plus précisément la doctrine mariale de l'Eglise d'Orient et son influence sur l'Occident. Dans le volume qui rassemble les communications présentées on trouvera des réflexions du P. Crouzel sur « Marie, modèle du spirituel et de l'apôtre selon Origène », du P. Barré sur « l'apport marial de l'Orient à l'Occident de saint Ambroise à saint Anselme » et du P. de Mahuet sur « la part de l'Orient dans l'iconographie mariale de l'Occident ». Le professeur A. Kniazeff, de l'Institut orthodoxe Saint-Serge à Paris, étudie « la place de Marie dans la piété orthodoxe » et son exposé est complété par un travail du P. Le Guillou qui traite des « caractères de la mariologie orthodoxe : Marie et le mystère ».

En 1961, la même Société s'était réunie à Lisieux et y avait achevé la réflexion sur la maternité spirituelle de Marie, par des études d'H. Rondet, H.-M. Manteau-Bonamy, M. Philipon et M.-J. Nicolas.

C'est le même thème qu'avait adopté le VIIIe Congrès marial national (Lisieux, juillet 1961). Un volume a rassemblé les rapports doctrinaux présentés par R. Laurentin, G. Frenaud, J. Hemery, J.-H. et M.-J. Nicolas, G. Jouassard, Paul-Marie de la Croix et François de Sainte-Marie, J. Houyvet, A.-M. Carré et A. Duhamel.

LIVRES REÇUS

Desclée De Brouwer, Paris.

Dom M.-Etienne CHENEVIÈRE, *L'Attente dans le silence, Le Père Marie-Joseph Cassant,* 1961, 252 p., 13,50 NF; Madeleine DANIÉLOU, *Vous prierez ainsi,* 1960, 212 p., 6 NF; PAUL-MARIE DE LA CROIX, o. c. d., *Méditation du pater,* 1961, 296 p.; Mgr Emile-Joseph DE SMEDT, *Le Christ dans le quartier, pour un renouveau de la paroisse,* 1960, 131 p., 6,90 NF; R. D'IZARNY, *L'Eglise et la Ville, sociologie et pastorale des grandes villes,* 1958, 80 p., 3 NF; Dom Georges LEFEBVRE, *La foi dans les œuvres* (Coll. Vie et Prière), 1962, 178 p., 6,60 NF; Raïssa MARITAIN, *Notes sur le Pater* (Coll. Vie et Prière), 1962, 160 p.; Mgr RENARD, *Vie apostolique de la religieuse aujourd'hui* (Coll. Vie et Prière), 1962, 153 p.; Mgr Léon-Joseph SUENENS, *Vie quotidienne, vie chrétienne, causeries familiales* 1961, 150 p., 7,20 NF; Maurice ZUNDEL, *Morale et mystique* (Coll. Présence chrétienne), 1962, 140 p., 6 NF.

Direction des œuvres, Nice.

La pratique dominicale, enquête de sociologie religieuse, Diocèse de Nice, 1954, 107 p.

Droguet et Ardant, Limoges.

G. MORIN, *Missel quotidien vespéral,* 1961, 1407 p.

Editions Louis Conard.

Ernest PSICHARI, *Le voyage du Centurion* (Coll. Le livre de poche chrétien), 1962, 190 p.

Editions de l'Ecole, Paris.

A. BOYER, *Le Seigneur a dit, catéchisme des commençants,* 1960, 143 p., 3,50 NF; Denis BUZY, s. c. j., *Même les miettes, en marge des paraboles,* 1959, 156 p., 5,50 NF; Denis BUZY et Amédée BRUNOT, s. c. j., *Saints et saintes de l'Evangile,* 1962, 248 p., 6,50 NF; A. RENOU et les Bénédictins de la Loyère, *Tobie et son temps* (Coll. La vie aux pays bibliques), 1961, 155 p., 8,70 NF.

Editions Arthème Fayard, Paris.

F. AMIOT, *Les Evangiles* (Coll. Le livre de poche chrétien), 1962, 286 p.; A. BRIEN, *Dieu est là,* 1962, 107 p.; Louis CHAIGNE, *Prier avec les poètes,* 1961, 272 p., 12 NF; Suzanne CITA-MALARD, *La Sainte Famille de la délivrande en pleine vie* (Coll. Bibliothèque Ecclesia), 1962, 152 p.; A. L. DES GARETS, *L'Evangile du déménageur,* 1960, 190 p., 8,50 NF; Henri QUEFFÉLEC, *Ce petit curé d'Ars,* 1959, 251 p.; Abbé HUVELIN, *Le regard du Christ* (Coll. Bibliothèque Ecclesia), 1960, 190 p., 8,50 NF; LA VARENDE, *Don Bosco* (Coll. Le livre de poche chrétien), 1951, 255 p.; Henri MENABREA, *Le bon larron,* 1960, 222 p., 10 NF; Jean ORCHAMPT, *Vos enfants demain,* Causeries Radio-Luxembourg, 1962, 129 p., 7 NF; Louis RÉTIF, *Je crois en l'homme,* Causeries Radio-Luxembourg, 1962, 173 p., 8 NF; DANIEL-ROPS, *Claire dans la clarté* (Coll. Bibliothèque Ecclesia), 1962, 148 p.

Editions Fides, Montréal-Paris.

Emile LEGAULT, c. s. c., *L'Eglise ne fait que commencer,* 1961, 163 p.; Paul-Emile ROY, c. s. c., *L'engagement chrétien* (Coll. Foi et liberté), 1961, 212 p.

Editions Fleurus, Paris.

Joseph AUBRY, s. d. b., *Les mystères de Jésus Sauveur,* 1961, 404 p., 13,95 NF ; Jean LAPLACE, s. j., *Culture et Apostolat,* 1961, 175 p., 7,20 NF ; Marcel NIBAULT, *Ta Parole est notre vie* (Coll. Approches), 1962, 136 p., 5,90 NF.

Editions Franciscaines, Paris.

Marie-Adrien CORSELIS, *De la Bible aux sacrements, Signe, symbole et rite* (Coll. Sources vives), 1962, 240 p. ; Geneviève DUHAMELET, *Lucchese* (Coll. Profils franciscains), 1959, 127 p., 4,80 NF ; Paul HUGUET, *Richesses de la pauvreté* (Coll. Présence de Saint François), 1962, 128 p., 3,60 NF ; Eloi LECLERC, *Exil et tendresse* (Coll. Présence de saint François), 1962, 221 p., 7,50 NF ; Martial LEKEUX, *J'ai crié vers Assise* (Coll. Profils franciscains), 1957, 144 p., 4,80 NF; Stéphane J. PIAT, *Le Maître de la mystique, Saint Pierre d'Alcantara* (Coll. Profils franciscains), 1959, 144 p., 4,80 NF ; Valentin M. BRETON, *Les demeures éternelles* (Coll. Sources vives), 1958, 200 p., 3,90 NF.

Editions Gabalda, Paris.

F.-M. BRAUN, *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise Ancienne,* 1959, 428 p., 35 NF ; Jean CANTINAT, c.m., *Les épîtres de saint Paul expliquées,* 1960, 240 p., 9,90 NF.

Editions G. P., Paris.

M.-D. POINSENET, *Thérèse de Lisieux, témoin de la foi,* 1962, 408 p., 17,50 NF.

Editions Grasset, Paris.

Louis CHAIGNE, *Souffrance constructrice,* 1961, 188 p., 7,80 NF ; Mgr André COMBES, *Dieu parle, Paraboles mystiques,* 1961, 285 p., 9 NF ; Henri QUEFFÉLEC, *Le jour se lève sur la banlieue* (Coll. le livre de poche chrétien), 1962, 250 p.

Editions Jean d'Halluin, Paris.

A. BERNARD, o.p., *Noos, esquisse d'une philosophie de l'esprit,* 1958, 252 p.

Editions Pierre Horay, Paris.

Les désordres de l'homme, (Semaine des intellectuels catholiques), 1960, 272 p., 7,95 NF ; *Le Mystère* (Semaine des Intellectuels catholiques), 1960, 288 p., 7,95 NF.

Les Editions du Jour, Montréal.

Hector-André PARENTEAU, i.c., *Les robes noires dans l'école,* 1962, 170 p.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XII (1963)

ENSEMBLES

EDITORIAUX

ARTICLES

CHRONIQUES ET DOCUMENTS

BIBLIOGRAPHIE

DISCOGRAPHIE

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4ᵐᵉ trimestre 1963